

الخطاب الأخلاقي

عند فلاسفة المغرب العربي

أ. م. د. سامي شهيد الميالي

الخطاب الأخلاقي
عند فلاسفة المغرب العربي

الخطاب الأخلاقي

عند فلاسفة المغرب العربي

أ. م. د. سامي شهيد الميالي



الخطاب الأخلاقي عند فلاسفة المغرب العربي
تأليف: أ. م. د. سامي شهيد الميالي

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 280

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-11-1

الإيداع القانوني: السادس الأول / 2016

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: + 213 661 20 76 03

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: + 213 41 35 97 88
خلوي: + 213 661 20 76 03
Email: nadimediton@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

خلوي: + 961 3 69 28 28

هاتف: + 961 1 74 04 37

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهداء	5
المقدمة	9
الفصل الأول: الإسلام والمسألة الأخلاقية	15
المبحث الأول: الأخلاق في القرآن الكريم	16
المبحث الثاني: أفعال العباد ومضمونها الأخلاقي في الاسلام	28
المبحث الثالث: الأخلاق عند فلاسفة المشرق	40
الفصل الثاني: الأخلاق عند ابن باجه	59
المبحث الأول: الإنسان والأفعال الإنسانية عند ابن باجه	61
المبحث الثاني: النفس عند ابن باجه ودورها في تحقق الفعل الأخلاقي	77
المبحث الثالث: المتوحد والمجتمع الفاضل (السعيد)	100
الفصل الثالث: الأخلاق عند ابن طفيل	111
المبحث الأول: حياته ومنهجه النقدي وفلسفته	112
المبحث الثاني: الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية	126
المبحث الثالث: النفس الإنسانية عند ابن طفيل ودوافعها الأخلاقية	132
المبحث الرابع: السلوك الحميد والمجتمع الفاضل عند ابن طفيل	150

159	الفصل الرابع: الأخلاق عند ابن رشد
160	المبحث الأول: ابن رشد حياته وفلسفته
182	المبحث الثاني: الأفعال الإنسانية في المعيار الأخلاقي
	المبحث الثالث: النفس الإنسانية عند ابن رشد ودورها
188	في تحقيق الفعل الأخلاقي
196	المبحث الرابع: النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية
	المبحث الخامس: المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي المحمود
200	عند ابن رشد
217	الفصل الخامس: الأخلاق عند ابن خلدون
219	المبحث الأول: ابن خلدون حياته ومرجعياته المعرفية
	المبحث الثاني: ابن خلدون والقضايا الأخلاقية
235	(مفهوم أخلاقية الفعل عنده)
	المبحث الثالث: المجتمع الفاضل عند ابن خلدون
244	عنوان الفعل المحمود
267	الخاتمة
273	المصادر والمراجع

إهداء

- ❖ أهدي ثمرة جهدي وعصارة فكري براً وفاءً.
 - ❖ إلى روح والدي الطاهرة.
 - ❖ إلى أمي التي تعبت وسهرة الليالي من أجلنا.
 - ❖ إلى أستاذي الدكتور علي حسين الجابري اعتزازاً وعرفاناً له بالجميل.
 - ❖ إلى أخوتي وعائلتي مودة وإخلاصاً.
- د. سامي شهيد مشكور

المقدمة

إن الفلسفة الأخلاقية هي المنبع الذي نستطيع من خلاله تقديم الحلول لمشكلات الإنسان السلوكية والسياسية والاجتماعية لصلتها بحياة الفرد وسلوكه لبناء المجتمع الفاضل ما دام السلوك مرهوناً بوعي الإنسان وقيمة الأخلاقية وهو أمر عُرف به جل الفلاسفة المسلمين هذا أولاً وثانياً هو أن فلاسفة المغرب العربي الإسلامي ممن جعلتهم موضوعاً لاطروحتي هذه تناولوا في مؤلفاتهم ورسائلهم مبادئ أخلاقية بها حاجة إلى جمع وتنظيم وإعادة بناء مشروعاً لرسالة جامعية متخصصة تكشف عن أصول هذه الفلسفة عندهم في إطار من المنهجية والشمول بما يكشف عن جدل الخاص والعام ذلك هو جوهر منطلقي الذي تعزز برغبة ذاتية في دراسة الأخلاق لأهميتها في زماننا هذا، لهذا السبب ركزت على الإنسان وفعله ومسؤوليته وقناعاته ودوافعه العقلانية في اختيار الفعل المحمود وصولاً إلى بناء المجتمع الفاضل الذي يحتفظ فيه الإنسان بخصاله الإنسانية الفاعلة. لكن المشكلة التي واجهتني في بحثي هذا تتجلى في حقيقة كون هؤلاء الفلاسفة لم يؤلفوا كتباً مستقلة في الأخلاق باستثناء رسائلهم القليلة جداً وأن أفكارهم الأخلاقية جاءت متداخلة مع أفكارهم الفلسفية بفضل شمولية البحث الفلسفي وموسوعيتهم المعرفية في مختلف فنون العلم والحكمة مما أوجب عليّ إعادة بناء هذه الأفكار في نسق عقلائي يستجيب لشروط البحث العلمي ويستعين بالشذرات المتناثرة في مؤلفاتهم التي وصلتنا على شحة ما يعانیه الباحث من المصادر والمراجع لأسباب معلومة وظروف معروفة.

ولعل أهمية هذه الدراسة تأتي في جمعها بين وجهتي النظر الفلسفية الإسلامية المشرقية والمغربية بما يظهر أثر الفلاسفة المشاركة على فلاسفة المغرب العربي من حيث السبق الزمني أو البحث المعرفي الأصيل ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي على الرغم من نقاط الالتقاء والاختلاف بين هاتين المدرستين من جانب ونقاط الالتقاء والاختلاف بين فلاسفة المغرب أنفسهم والذي تناولناهم على سبيل المنهج التاريخي النقدي، لهذا مهدنا بدراسة لفلاسفة المشرق مبتدئين بالكندي ثم الفارابي فابن سينا لنمهد بهم إلى صلب موضوعنا عن فلاسفة المغرب العربي وأعني (ابن باجه، أبن طفيل، أبن رشد، وابن خلدون) بما يغطي ثلاثة قرون على الأقل (توفي ابن باجه في 533هـ وتوفي ابن خلدون في 808هـ) كما حاولت بدراسة كل شخصية من هؤلاء بما تحمله من أفكار ووجهة نظر على سبيل التواصل والتفاعل والتكامل بين السابق واللاحق مع بيان نقاط الالتقاء والاختلاف فيما بينهم والفلاسفة الآخرين مبتدأً (بأبن باجه) ومؤلفه (تدبير المتوحد) ورسائله الآلهية، أما (أبن طفيل) فقد درسته من خلال مؤلفه الأوحاد (حي بن يقظان) وما تضمنه من جوانب أخلاقية مهمة، وأستطعنا أن نجتمع من (أبن رشد) ما تناثر في كتبه من آراء في الأخلاق ولا سيما الكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون... إلخ مثلها شكلت مقدمة أبن خلدون وبقية كتبه الأخرى معيناً أساسياً للباحث في رسم الجوانب الأخلاقية لديه هذا من حيث أركان المدرسة المغربية واساطينها أربعة.

أما من ناحية المنهج الذي عولت عليه في هذه الرسالة فإنه يقوم على تداخل المنهج التاريخي المقارن مع المنهج التحليلي لبيان حقيقة الرؤية الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة ومصادرهم الأساسية أن كانت من القرآن الكريم أو الفرق الكلامية المختلفة أو الشخصيات الفلسفية والعلمية التي سبقتهم في مدرسة بغداد أو غيرها من منابت الفكر الكلامي والفلسفي وحتى العرفاني جميع ذلك كان لبيان صلة التأثير والتأثير فيما بين المشرق العربي الإسلامي والشمال الإفريقي في ضوء وسائل الاتصال المتاحة في تلك العصور.

أما من حيث المحتوى فقد جاءت هذه الرسالة مقسمة على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة مع أهم النتائج التي انتهت إليها.

ففي الفصل الأول الذي يحمل عنوان (الإسلام والمسألة الأخلاقية) عرضت ثلاثة مباحث، تناولت في الأول منها الأخلاق في القرآن الكريم (وصايا وأوامر) أو نواه وزواجر وقفت عند الظواهر السلبية التي عالجها القرآن الكريم لبيان الموقف الصريح للقرآن من هذه القيم وتحديد مسؤولية الإنسان بعده خليفة الله في أرضه أما المبحث الثاني من الفصل المذكور فقد تناولت فيه الفرق الكلامية الثلاث الأمامية (الأثنا عشرية) والمعتزلة والأشاعرة وموقفهم من الإنسان وطبيعة أفعاله وهل هو مسير أم مخير وكذلك موقفهم من العقل والمعرفة.

أما المبحث الثالث، فقد تناولت فيه بأيجاز الأخلاق عند فلاسفة المشرق العربي مثل الكندي، الفارابي، وابن سينا، ورأي كل منهم في الأخلاق والفعل الإنساني والمسؤولية كمرتكز للمقارنة وإيضاح نقاط الالتقاء والاختلاف بينهم وبين مجمل المشروع المطروح في هذه الرسالة (وأعني به رجال المدرسة المغربية). ودرست في الفصل الثاني (الأخلاق عند ابن باجه) بعد أن قسمته على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول، الإنسان والأفعال الإنسانية عند هذا الفيلسوف الذي يرى أن العقل هو الموجه الدائم لأفعالنا ونحن حين نفعل الفعل الأخلاقي لأنه جميل وهذا هو جوهر الفعل الإنساني الأخلاقي الفاضل كما رآه ابن باجه، أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه وسيلة ذلك الفعل ومحركه الأساس وأقصد بها النفس ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي على أساس القواعد الأخلاقية الساعية إلى الخير والحق والجمال.

أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه المتوحد والمجتمع الفاضل حيث يعدّ ابن باجه الإنسان (المتوحد) بمثابة المثل العقلي الأعلى لعالم مملوء بالكثرة الغربية والضائقة وغاية هذا المتوحد السعي لتوحيد الكثرة على

قاعدة من الإصلاح والقيم ليصل بها إلى الوحدة الشرط الأول لتحقيق السعادة والأطمئنان في المدينة الفاضلة.

ودرسنا (الأخلاق عند ابن طفيل) في الفصل الثالث الذي قسمناه على أربعة مباحث، تناولنا في المبحث الأول حياته ومنهجه النقدي وفلسفته بأيجاز، وفي المبحث الثاني فصلنا القول في الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية كما وردت على لسان (حي) الذي اكتسب معرفته بالملاحظة والتجربة والتأمل والتبصر والمقارنة والاستنتاج والقياس والاستنباط والاستدلال مستفيداً من قدراته الذاتية العقلية، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه النفس الإنسانية عند ابن طفيل بعدها آلة الفعل ومحركته لمعرفة دوافعها الأخلاقية وفي المبحث الرابع تناولت السلوك الحميد والمجتمع الفاضل كما يراه ابن طفيل بما يترجم لنا سعي العارفين إلى تأسيس المجتمع الفاضل حيث يصور لنا مراحل التطور الطبيعي للإنسان مبيناً علاقة الفرد بالجماعة بهدف تحقيق السعادة المنشودة وهي الغاية القصوى للفيلسوف ولعموم الأفراد من بني البشر.

وفي الفصل الرابع درسنا (الأخلاق عند ابن رشد) بعد أن قسمناه إلى خمسة مباحث، تناولنا في المبحث الأول ابن رشد حياته وفلسفته، وفي المبحث الثاني الإنسان وأفعاله عند ابن رشد وسبب جعله الإنسان حراً في أفعاله وغير مسير أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه النفس الإنسانية ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي المحمود، وفي المبحث الرابع وقفنا عند النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية حيث يعتقد ابن رشد مثل جميع المؤمنين بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفوس عيشة أبدية خالدة بصورة يتجنب فيها الزامات الغزالي على الفلاسفة في قضايا المعاد، أما المبحث الخامس فقد تناول المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي الحميد عند ابن رشد على قاعدة من تدبير نفس الفرد وسلوكه وكذلك تدبير نفوس الجماعة وسلوكهم الأخلاقي في مجتمع أنساني أوسع يستجيب فيه الفعل لدواعي الوعي والمعرفة وحدود المسؤولية العقيدية والأخلاقية.

أما الفصل الخامس (الأخلاق عند ابن خلدون) فقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول، ابن خلدون حياته ومرجعياته المعرفية وفلسفته التي تضمنت حدود العقل لديه ومنهجه العقلاني الواقعي والموقف من العلم وميدان العقل ودائرة الدين، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه ابن خلدون والقضايا الأخلاقية على أساس منظوره الكلامي الأشعري الذي رفض ابن خلدون بسببه وجهة نظر الفلاسفة إلى السعادة بعد أن عرض رأيهم وكشف مقصدهم على أساس أن الميدان الحقيقي لبُحث القضايا الأخلاقية وبيان حيويتها لا يكمن في أفكار الفلاسفة ومبادئهم النظرية التجريدية بل هو واقع الحياة الاجتماعية وكيفية التكيف لمتطلباته والتعامل معه، أما المبحث الثالث فقد كان عن المجتمع الفاضل كما يراه ابن خلدون من خلال نظريته العمرانية التي تقول أن الاجتماع ضروري بين البشر وذلك للتعاون في الحصول على الغذاء من جهة ولدفع المخاطر عنهم من جهة أخرى تحت ظلال دولة وحكومة وحاكم يمتلك شروط الذكاء والعدالة والشجاعة لأن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم من العدوان والظلم.

المؤلف

الفصل الأول

الإسلام والمسألة الأخلاقية

المقدمة

المنابع الكبرى للفكر العربي الاسلامي تبدأ من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (النقل) وكيف انطلق منهما العقل المسلم في صياغة أفاقه الأخلاقية مع تقدم الزمن وتعقد مشكلات الحياة المتنوعة، إذ ما برح القرآن العظيم يتبوأ القمة الشامخة في الحياة الإنسانية وما زالت تعاليمه الهادفة تنطلق مع الإنسان في مسيرته الواعية وكلما تقدمت الحضارة شوطاً في المعرفة والوعي أدركت في القرآن ما لا يدرك سواه، ذلك أنه كلام الله المنزل على نبيه وهو خطاب موجه إلى الناس كافة في مختلف شؤونهم يدعوهم إلى الأخذ بالاصلاح من الانظمة أزاء تدبير الواقع البشري ولا يقف القرآن عند هذا الحد في تذكير الناس وتحذيرهم وتقويمهم ومتابعتهم بل يتسع في الحديث لهم بما خولهم به في الحياة الدنيا وما أسبغه عليهم من نعم ظاهرة وباطنة وما سخره لهم من اكوان واديان وظواهر تصب في محيط واحد هو سعادة الناس في دنياهم وسلامتهم من الاهوال في اخرتهم، ليكف الناس عن الباطل وليتوجه الجميع نحو الحق، ومن ثم تكتسب الأخلاق أهمية فائقة في ديننا الاسلامي ولا سيما أن رسولنا الكريم ﷺ يعدّ المعلم الاول للأخلاق والمثال الذي يقتدى به قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ

كثيراً⁽¹⁾ وعليه سيعمد الباحث إلى فحص هذه الموارد بالحجم الذي يخدم صلب الأطروحة وغايتها عند فلاسفة المغرب العربي (الجانب الأخلاقي).

المبحث الأول

الأخلاق في القرآن الكريم

1 - القرآن ونقد الظواهر السلبية (الجاهلية) في المجتمع

من القيم السلبية الجاهلية التي عالجها القرآن الكريم، التمايز الطبقي وعدم المساواة بين الأفراد وبين المرأة والرجل، والقتل العمد وشهادة الزور وغيرها التي سلبت إنسانية الإنسان لذلك رفضها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مقابل تأكيدهما على القيم الأخلاقية الفاضلة، فالقرآن يرى أن لا يكون فرد أفضل من فرد آخر فهم متساوون في الأصل والنشأة وكلهم يرجعون إلى نفس واحدة بقوله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾⁽²⁾ كذلك ساوى بين المرأة والرجل وأن للنساء ثواب أعمالهن كالرجل قال تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يَسْلَمُونَ نَجْرًا﴾⁽³⁾.

وأن الإسلام خاطب المرأة كما خاطب الرجل في التكليف وفضائل الأخلاق قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ﴾⁽⁴⁾ والقرآن الكريم لم يقف عند حدود مساواة المرأة بالرجل وإنما أكد شخصيتها واستقلالها أسوة بالرجل حين قال تعالى مخاطباً نبيه

(1) سورة الاحزاب، الآية 21.

(2) سورة النساء، الآية 1.

(3) سورة النساء، الآية 124.

(4) سورة الاحزاب، الآية 35.

﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَاعِنَكَ عَلَيْ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْنِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ مَبَإِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرَ لهنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ﴾⁽⁵⁾.

والإسلام اعطى المرأة حق الحياة في حرمة قتلها قال سبحانه وتعالى ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَاطِمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۖ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾⁽⁶⁾.

أي أن الإسلام حارب وأد البنات ودفنهن وهن أحياء حتى تموت كما كان معمول به في الجاهلية.

ومن الأمور الأخرى التي حاربها القرآن ونهى عنها، القتل العمد كما كان سائداً في المجتمع الجاهلي والذي يقوم على أساس المفارقة أمام القبائل بأنه إذا قتل لأحد فرد أن يقتل مكانه وأمام هذه الحالة نزلت الآية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁷⁾ كما عالج القرآن الكريم قتل الأولاد خشية الفقر بأن ربط الرزق بالله تعالى، قال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْنَا تَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾⁽⁸⁾.

كما أثنى القرآن الكريم بالوعد الجميل مع الوعيد على الذين يتصفون بعدم القتل من عباد الرحمن قال تعالى في وصفهم ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾⁽⁹⁾.

(5) سورة الممتحنة، الآية 12.

(6) سورة النحل، الآيتان 58-59.

(7) سورة البقرة، الآية 177.

(8) سورة الانعام، الآية 151.

(9) سورة الفرقان، الآية 68.

وهكذا يعتبر القرآن القتل العمد من أبشع الجرائم في القوانين السماوية وكذلك الوضعية لذا نهانا عنه وهكذا تتجلى صورة العدالة في الإسلام بعد أن كان المجتمع الجاهلي تنتاجه معتقدات وتقاليد قائمة على أساس التفاضل والتمايز على أسس غير مشروعة.

ومن الآثار السلبية التي حاربها القرآن الكريم شهادة الزور واليمين الكاذب قال تعالى ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾⁽¹⁰⁾.

وقال تعالى ايضاً ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽¹¹⁾.

وهنا يبين مسؤولية الإنسان عن كل ما يصدر عنه لذا يجب أن يخضع للتبصر والتثبت والتحقق وأن لا يعطي حكماً بأي شيء إلا بعد اقتناع ويقين أي إن يبني رأيه على مقدمات صحيحة وهذه هي الأمانة التي يحملها الإنسان بكل تفاصيلها.

كما ينكر الإسلام التقليد الأعمى والجمود على تقاليد الإباء والأجداد لمجرد أنها موروثة عنهم كونها باطلة في ذاتها ويهزأ القرآن الكريم لهؤلاء الجاحدين ويسخر من الخرافات والأساطير ويندد بالمقلدين الذين لا يفكرون إلا بعبول غيرهم السقيمة لذا خاطبهم قائلاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا فِي سُبُلٍ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽¹²⁾.

لهذا انطلقت الدعوة الإسلامية إلى نبذ كل هذه الأفكار الجاهلية ودعت الناس إلى التعاون والعدل والمساواة والحث على القيم الأخلاقية الفاضلة قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

(10) سورة الحج، الآية 30.

(11) سورة الاسراء، الآية 36.

(12) سورة البقرة، الآية 170.

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ»⁽¹³⁾ أي أن القرآن يرى أنه لا تمايز ولا تفاضل بين الناس إلا بالتقوى والفعل والعمل الصالح.

فالإسلام الذي دعا إليه القرآن الكريم وجاء به النبي محمد (ﷺ) ليس مجرد مجموعة من الطقوس والعبادات وإنما هو نظام شامل للحياة المدنية والأخلاقية لذلك انتشر الإسلام في جميع الأرض لما ينطوي عليه من مبادئ ميتافيزيقية بل للحلول التي قدمها لمشكلات الإنسان الأخلاقية⁽¹⁴⁾.

2 - الإنسان ومسؤوليته في القرآن الكريم:

يظهر من القرآن الكريم أن الإنسان عصاراة الوجود وخلاصته بل وأنه كل الوجود كمالاً حيث وصفه القرآن الكريم بما يلي:

أ - أنه خليفة الله في أرضه قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽¹⁵⁾.

ب - أنه روح الله قال تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُمْ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾⁽¹⁶⁾.

ج - أنه حامل أمانة الله تعالى بقوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁽¹⁷⁾.

لقد ميز الله تعالى الإنسان بالعقل على جميع الحيوانات وجعله مناط التكليف وهو مصدر توازنه أن استعمله على الوجه الصحيح والعكس بالعكس، لهذا السبب قال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

(13) سورة الحجرات، الآية 13.

(14) الجابري، علي حسين، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث منشور ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، ع2، بغداد، 1982، ص106.

(15) سورة البقرة، الآية 30.

(16) سورة الحجر، الآية 29.

(17) سورة الاحزاب، الآية 72.

وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا⁽¹⁸⁾ .

ويقول الشيخ عبد الكريم الزنجاني «إن القرآن الكريم هو أول كتاب سماوي فرض تعلم العلم والفلسفة على إتباعه فرضاً وأوجب عليهم التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود ليصلوا من هذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول»⁽¹⁹⁾.

ولا يتحقق ذلك من غير عقل متفتح فاحص متبصر متأمل مدقق يكشف طبيعة المعرفة الإنسانية وتوظيف هذه المعرفة في الوصول إلى الحياة الفاضلة والمجتمع الفاضل.

وعليه فالعقل هو وسيلة الإنسان في التقرب إلى الله مثلما هو مناط التكليف والفاعلية وحسن العلاقة مع النفس ومع الآخرين ومع المحيط الطبيعي، وما دام الإنسان يمتلك هذا العقل فقد عده الله مسؤولاً عن كل حركة من حركاته، وعن عائشة (رضي الله عنها) «قلت يا رسول الله بما يتفاضل الناس في الدنيا قال بالعقل قلت وفي الآخرة قال بالعقل، قلت أليس يجزون بأعمالهم فقال (ﷺ) «يا عائشة وهل عملوا بقدر ما أعطاهم الله من العقل»⁽²⁰⁾ فعلى أساس ذلك التعقل والنضوج والوضوح في الرؤية تتحدد المسؤولية الأخلاقية للإنسان في الحياة الدنيا والآخرة.

ولم يكتف الخالق سبحانه وتعالى بأنه ميز الإنسان عن سائر الخليقة من حيوان ونبات وجماد لا متلاكه العقل وجعله مسؤولاً عن أعماله وأفعاله وأنه مناط التكليف، بل بعث إلى البشر أنبياء يحملون آيات الهدى ويرشدونهم إلى الطريق القويم ولذلك قال تعالى «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا»⁽²¹⁾ وأن الله بعث النبي (ﷺ) لنشر مكارم

(18) سورة الاسراء، الآية 70.

(19) الزنجاني، الشيخ عبد الكريم، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة الغري، النجف

الأشرف، ط 1، 1962، ص 8.

(20) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا، ص 84.

(21) سورة القصص، الآية 59.

الأخلاق إذ قال «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽²²⁾ حتى يرشد الناس لرفض القيم السلبية الجاهلية ولحثهم على القيم الأخلاقية والفاضلة ويضع الإنسان في المكان اللائق له بما يقدمه من أعمال تدعوا إلى الخير والفضيلة كونه إنساناً عاقلاً.

ومهما يكن فإن أفعال الإنسان هي عنوان المصير الذي سيكون عليه في الدنيا والاخرة حيث قال تعالى ﴿يَتَأْتِيَكَ الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾⁽²³⁾ أي أن الإنسان سيلقي ثمرة أعماله سواء كانت خيراً أو شراً، لهذا نجد أن الإنسان هو نفسه المسؤول عن أعماله على وفق مفهوم العدالة الالهية التي جعلت الإنسان (سيد نفسه) لا في الحياة الدنيا وإنما في الحياة الاخرة لما ورد في قوله تعالى ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾⁽²⁴⁾ ولما كانت الإرادة مقترنة بالعقل وحسن التمييز والاختيار الصائب عدت إرادة الإنسان هي المحرك الأول لقوة العمل وبقوة هذه الإرادة تكافح الغرائز الشاذة وتبتدئ الفضيلة ويتم التوازن وفي ذلك يقول الإمام الصادق (عليه السلام) «ما ضعف بدن عما قويت عليه النية»⁽²⁵⁾.

أي أن القدرة على الفعل إنما يمنحها الله للإنسان متى ما عقد النية عليه فهي لا تعني مجرد الرغبة والميل إنما تكون الإرادة حينما تنتقل النية إلى عمل ويستقر العزم عليه في تصميم مهما تكن العوائق والموانع ومبدأ الأعمال بالنيات لا يعفي الإلزام بالمسؤولية على مجرد النية⁽²⁶⁾.

(22) البخاري، محمد بن اسماعيل، الاداب المفرد، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1989، ص67، كذا ينظر احمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج10، دار الفكر، بيروت، بلا، ص192.

(23) سورة الانشقاق، الآية 6.

(24) سورة الاسراء، الآيات 13-14.

(25) زين الدين، محمد امين، الأخلاق عند الإمام الصادق، دار الكتاب الاسلامي، 1979، ص41.

(26) بنت الشاطيء، عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972، ص132.

3 - النفس الإنسانية وعلاقتها بالعقل في القرآن الكريم:

شهدت الآيات القرآنية الكثيرة أن الإنسان هو نقطة الوصل بين المخلوقات وخالقها وذلك بما فطر عليه من العقل وحسن الأداء وما يؤهله للإدراك والمقارنة والحكم ولما متعه الله به من نور البصيرة ونعمة الشعور والوجدان، تلك الخصائص التي أهلتها لأن يميز ويقارن بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب وتلك ميزة أختص بها وحده، لذا فإن معرفة الإنسان لذاته ونفسه التي هي سر القوة والسعادة والانسجام مع الحياة، لأن النفس هي المحك الأعظم لسائر ألوان المعرفة من علم وفلسفة ودين ولا معنى لكل ذلك إلا أن تكون النفس الإنسانية مهبط الهدى والخير والفضيلة أو أن تكون مثار الجهل والضلال والشقاء والشر.

شكلت النفس الإنسانية معضلة من المعضلات في البحث الفلسفي بشهادة من النص المقدس قال تعالى ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽²⁷⁾.

مع ذلك دعانا القرآن إلى تأمل أنفسنا واكتشاف جوهرها وبهذه الكيفية نستنبط أدلة الوجود وأدلة القدرة وأدلة التدبير كلما تأملنا أنفسنا قال تعالى ﴿وَقِيَ أَنفُسَكُمُ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽²⁸⁾ وقد ظهر أن الإنسان ذو جنة روحانية يناسب بها الارواح الطيبة والملائكة وذو جنة جسمانية يشابه بها السباع والبهائم، فبالجزء الجسماني أقيم في هذا العالم الحسي مدة قصيرة، وبالجزء الروحاني ينتقل إلى العالم العلوي ويقيم فيه أبداً في مصاحبة الارواح القدسية بشرط أن يتحرك بقواه نحو كمالاتها الخاصة حتى يغلب الجزء الروحاني على الجسماني⁽²⁹⁾.

(27) سورة الاسراء، الآية 58.

(28) سورة الذاريات، الآية 20.

(29) النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج 1، مطبعة سرور، ايران، 1979،

وقد ورد في القرآن الكريم أن للنفس قوى ثلاث هي :

أ - النفس الامارة بالسوء :

قال تعالى على لسان امرأة العزيز ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ
بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽³⁰⁾.

تلك هي النفس الشهوانية التي تتبع الهوى وتنأى عن العقل وقد دلنا
الهدى القرآني على أن الذين يستجيبون لشهواتهم ويعطلون بذلك عقولهم
لا يختلفون في شيء عن البهائم الفاقدة لنعمة العقل المستجيبة أبدأ
لغرائزها البهيمية وقد وصفهم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ
الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ
بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاقِلُونَ﴾⁽³¹⁾.

فالنفس الأمارة بالسوء أنما تمثل المظهر السلبي للنفس الشهوانية ثم
أنها شديدة الألاحاح على الإنسان تنتهز من النفس العاقلة أدنى غفلة ومن
النفس الغضبية أدنى تهاون فتنشط عندئذ وتدفع الإنسان إلى فعل الشرور
واقتراف الذنوب.

وأن التنازع والبقاء في نفس الإنسان أنما هو في قوتها العاقلة
وبالعقل فقط يتمكن الإنسان من ضبط سلوكه قال تعالى ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ
رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾⁽³²⁾، وعن موسى بن جعفر
عليه السلام أن رسول الله بعث سرية فلما رجعوا قال مرحباً بقوم قضوا الجهاد
الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟
قال جهاد النفس ثم قال «أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه»⁽³³⁾.

(30) سورة يوسف، الآية 53.

(31) سورة الاعراف، الآية 179.

(32) سورة النازعات، الآية 40.

(33) المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الأخلاق وشؤون الحكمة العملية، بيروت

بلا، ص 117.

أي أن الإنسان فيه عقل هادي يرشده إلى الصلاح ومواطن الخير وضمير وازع يردعه عن المنكرات والظلم ولا يزال الخصام الداخلي في النفس الإنسانية مستعراً بين العاطفة والعقل فمن يتغلب عقله على عاطفته كان في عِلين مع الأولياء والصالحين ومن تقهره عاطفته وشهواته كان من الخاسرين في منزلة المتردين إنسانية والمنحدرين إلى رتبة البهائم⁽³⁴⁾.

ب - النفس اللوامة:

قال تعالى ﴿لَا أُقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا أُقِيمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾⁽³⁵⁾.

ولعل تسميتها بهذا الاسم لكونها تلوم صاحبها بعد الإتيان بقبیح الأفعال لأنها قبل الفعل القبيح تكف صاحبها وتزجره وبعد العمل تلومه، كما أنها قبل العمل الحسن ترغبه إليه وبعد العمل تحسنه، وتقابل النفس الأمانة بالسوء لأنهما يقفان على طرفي نقيض، طرف يجذب الإنسان إلى الحضيض وآخر يمنعه لأنه يمثل الجانب الشريف من النفس والرادع للنفس الأمانة بالسوء⁽³⁶⁾.

وهي تمثل الضمير، فالحساب الذي تقوم به النفس اللوامة، أنما يمثل عملية سرية في داخل الوعي تتم من غير أن يطلع عليها إنسان أو أن تكون مسموعة من الآخرين، أنها تمثل انفعالاً غضبياً داخلياً تستعيد به النفس توازنها المعنوي الذي فقدته حين انحدرت إلى الشر أو تيار الخطيئة، وكأنه ثمة محكمة داخل النفس لمراقبة الإنسان على أفعاله تهدف بالأخير إلى إيصاله إلى طريق الفضيلة، بمعنى أن الإنسان هو المسؤول عما تجنيه يده من عمل الخير أو عمل الشر.

(34) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية، ط2، 1424

هـ، ص49.

(35) سورة القيامة، الآيتان 1-2.

(36) المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الأخلاق وشؤون الحكمة العملية، مصدر

سابق، ص301.

ج - النفس المطمئنة :

قال تعالى ﴿يَكَايُنْهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً ۖ فَأَدْخِلْنِي فِي عَبْدِي وَأَدْخِلْنِي جَنَّي﴾⁽³⁷⁾.

ويقصد بها النفس العاقلة الهادئة الراضية في الدنيا، أي أن نفوس المؤمنين الصالحين الذين رضوا ربهم في حياتهم الدنيا فرضى عنهم تقف مطمئنة بما وعدها الله به في الآخرة من مثوبة وهنا تكمن سعادة الإنسان، والسعادة في الدنيا والآخرة هي رهن بتقوى الإنسان ولمن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى⁽³⁸⁾.

ونتفق مع ما ذهب إليه محمد مهدي التراقي في جامع السعادات وهو يتحدث عن هذه المراتب قائلاً «والحق أنها أوصاف ثلاثة للنفس بحسب اختلاف أحوالها فإذا غلبت قوتها العاقلة على الثلاث الآخر وصارت منقادة لها مقهورة منها وزال اضطرابها الحاصل من مدافعتها سميت ((مطمئنة) لسكونها حينئذ تحت الأوامر والنواهي وميلها إلى ملائمتها التي تقتضي جبلتها، وإذا لم تتم غلبتها وكان بينها تنازع وتدافع وكلما صارت مغلوبة عنها بارتكاب المعاصي حصلت للنفس لوم وندامة سميت «لوامة» وإذا صارت مغلوبة منها مذعنة لها من دون دفاع سميت «أمارة بالسوء» لأنه لما أضمحلت قوتها العاقلة وأذعنت للقوى الشيطانية من دون مدافعة فكأنما هي الامارة بالسوء»⁽³⁹⁾.

لقد جعل القرآن الكريم العقل مقياساً به يحاسب المرء نفسه ويحاسبه عليه وبه وهو سد مانع عن الميول المنحرفة وقد أمر الله تعالى في كتابه بمتابعته والاهتداء بهديه حيث قال في أكثر من آية ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿أَفَلَا

(37) سورة الفجر، الآيات 27-30.

(38) اسماعيل، عز الدين، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، دار الشؤون الثقافية

العامة، بغداد/ ط 2، 1986، ص 184.

(39) التراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج 1، مصدر سابق، ص 32.

يَعْقِلُونَ» (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ) هذه الصلة الاكيدة التي اوثقها القرآن بين العقل وصاحبه تبرهن على سمو مفاهيمه وعلو مقاصده لذلك جعل الإنسان خليفة في هذه الأرض بحكم امتلاكه العقل وقال (ﷺ) «أعقل الناس أفضلهم ومن لم يكن عقله أغلب خصال الخير فيه كان حتفه في أغلب خصال الشر فيه، وكل شيء إذا أكثر رخص الآ العقل إذا أكثر غلا»⁽⁴⁰⁾.

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) «لا مال أعود من العقل ولا عقل كالتدبير»⁽⁴¹⁾ نستنتج مما تقدم أن القرآن الكريم يرى أنه لو لم يغلب العقل على سائر القوى الأخرى لحصل التدافع والتناحر بينه وبين تلك القوى مما يؤدي إلى هلاك النفس وقواها، ويرى أن قوة النفس العاقلة تتجلى في الاعتدال بين مطالب النفس ومطالب الجسم وعدم طغيان أحدهما على الأخرى لتصل بالإنسان إلى الخير والعدالة والاستقامة وشروط الكمال الإنساني، أما الإسراف في الرغبات وعدم الانقياد لمطالب العقل يؤدي إلى الرذيلة، فالمحمود هو الوسط المعتدل، أنها «الوسطية» التي عليها أمة الإسلام.

وهنا نتساءل فهل ثمة سبيل لتطهير النفس وتنقيتها من أدرانها وكدراتها؟ لقد حث القرآن الكريم على تزكية النفس حيث قال تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾⁽⁴²⁾ ومن هنا نشأت في الإسلام محاسبة النفس ومراجعتها وتهذيبها بمكارم الأخلاق والتحلي بالصفات الحميدة لتكون النفس كما أراد الله وحكم به العقل والوجدان زكية طاهرة صافية، ولقد دعت الشرائع السماوية كلها إلى ذلك لكي تصل النفس إلى كمالها وكيف لا والوحي يصدق ببناء

(40) المظفر، الشيخ عبد الصاحب، الأخلاق في حديث واحد، ج1، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، 1976، ص105.

(41) شرح نهج البلاغة للإمام علي/ تحقيق محمد عبده، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ص648.

(42) سورة الشمس، الآيات 6-9.

الرحمن ﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾⁽⁴³⁾.

ولما كانت النفس الإنسانية موضع الغريزة بجميع أشكالها وصورها مثل شهوة الطعام والشراب وشهوة الغنى والمال وشهوة التسلط ذكرنا القرآن الكريم بضرورة أن تكون العلاقة بيننا وبين تلك الضرورات مبنية على «التوسط»⁽⁴⁴⁾.

قال تعالى ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾⁽⁴⁵⁾ فالاعتدال في الحياة واستثمار خيرات الطبيعة هو المطلوب الذي أكد عليه القرآن الكريم وليس أمارة الشهوات وأقصاء الضرورات المطلوب هو الاعتدال الذي يمثل وسطاً بين الإفراط والتفريط حيث قال تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾⁽⁴⁶⁾.

أي لا تجعل نفسك عبداً لشهواتك ولا تظلم جسدك في حاجته وأن للفرد حق طبيعي في أخذ نصيبه من اللذات والرغبات في الدنيا بشرط أن يكون الأخذ مقتصرأ على الضروري منها، بهذه الكيفية يوصينا القرآن الكريم بضرورة سيطرة العقل والضمير على كل أنشطتنا لكي تزكو النفس ونتجنب الانحراف في القول والسلوك والفعل.

(43) سورة الاسراء، الآية 15.

(44) ومن هنا يتبين أن القرآن الكريم هو القائل بمبدأ «الوسط» قبل ترجمة آراء الفلاسفة اليونانيين ومنهم (أرسطو) القائل بفكرة الوسط الذهبي «فلا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذي يحمل المرء أن يقبل أو يرفض كما ينبغي» ينظر أرسطو، علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ج2، تحقيق أحمد لطفي السيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص34.

(45) سورة الاسراء، الآية 28.

(46) سورة القصص، الآية 77.

المبحث الثاني

أفعال العباد ومضمونها الأخلاقي في الاسلام

سيقتصر البحث في هذا الموضوع على الفرق الثلاث، الشيعة الامامية «الأثنا عشرية» والمعتزلة، والاشاعرة، على سبيل الايجاز لنمهد به إلى صلب المشروع الأخلاقي عند المدرسة الفلسفية المغربية.

1 - الشيعة الإمامية (الأثنا عشرية):

اختلفت المصادر في نشوء التشيع في الإسلام فكراً وعقيدة فيرد البعض أول وجودها إلى حياة الرسول وأنها تكونت مع مطلع الرسالة وترعرت في أحضانها منذ نادى الرسول ﷺ بكلمة التوحيد وحين صاح الوحي في الرسول ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾⁽⁴⁷⁾ ويذهب البعض الآخر إلى أنها ظهرت وتبلورت بعد وفاة النبي ﷺ ورأي ثالث يقول أنها ظهرت بعد معركة صفين وفشل التحكيم بين موسى الاشعري وعمر بن العاص، مع ذلك تكاد المصادر الشيعية تتفق على القول أن الشيعة تكونت في حياة النبي ﷺ وهذه مسألة حسمت في الدراسات الفلسفية الكلامية المعاصرة في مؤلفات كل من الدكاترة علي سامي النشار⁽⁴⁸⁾، وكامل مصطفى الشيببي⁽⁴⁹⁾، ورشدي عرسان عليان⁽⁵⁰⁾، وعلي حسين الجابري⁽⁵¹⁾، وبالامكان الوقوف عليها لمن طلب المزيد.

(47) سورة الشعراء، الآية 214.

(48) في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص12.

(49) في كتابه الصلة بين التصوف والتشيع/ ج1، دار المعارف بمصر، ط2، 1969،

ص18/ وكتابه الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1966، ص20.

(50) في كتابه العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973،

ص47-58.

(51) في كتابه الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، دار عويدات، بيروت، ط1،

1977، ص173-178.

وأن كلمة «شيعة» إنما تنصرف إلى دلالة خاصة هي الجماعة التي ناصرت علياً وشايعته والتفت حوله وجعلت منه أمماً لها⁽⁵²⁾.

أي انها القائلة بوجوب (الإمامة) في الإسلام فسميت الشيعة الإمامية وسمي الخليفة بالإمام وقالوا علي عليه السلام إمام المسلمين وأمير المؤمنين⁽⁵³⁾.

وهذه هي ولاية «الإمام» المشهورة في العقيدة الإثني عشرية، فالإيمان بإمام العصر هي قاعدة إمامية تتصل بجوهر العقيدة عند الشيعة الإثني عشرية وإن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً⁽⁵⁴⁾.

وإن الشيعة معتمدة على مبدأ عدم جواز خلو الأرض من حجة، والحجة في عرف (الإمامية) هو الإمام لحاجة الخلق إليه ولا يمكن أن ينافسه في وقت واحد إمام آخر، وملخص عقيدة الإمامة عند الإمامية هي «رياسة دينية مشتملة على ترغيب الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية»⁽⁵⁵⁾ وتعتقد الإمامية (بالنص) من بعد النبي وجميع الائمة اللاحقين منصوب عليهم وهكذا كانت الإمامة نصاً لا تعييناً⁽⁵⁶⁾، ولا ترك لنزعات البشر وأهوائهم فتفسد الشريعة.

كما أن «العصمة» جزء من العقيدة الشيعية⁽⁵⁷⁾ وأن الإمام معصوم من الخطأ لأن العصمة عندهم ملكه راسخة وقوة في العقل تمنعان (المعصوم) من إتيان ما يخالف الله لأنه بسبب انتفاء «العصمة» من سفراء الله لم يحصل الوثوق بالشرائع⁽⁵⁸⁾.

(52) الشيباني، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، مصدر سابق، ص15.
(53) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، مصدر سابق، ص56، كذا ينظر فضيلة عبد الامير الشامي، تاريخ الفرق الزيدية، مطبعة الآداب، النجف، 1974، ص24.
(54) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص201-222.
(55) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، (مصدر سابق)، ص174.
(56) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص225.
(57) ابن خلدون، عبد الرحمن، لباب المحصل في أصول الدين، ج1، دار الطباعة المغربية تطوان، 1952، ص132.
(58) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، ص53-54.

وأَنهم لم يوافقوا على القياس بل لجأوا إلى الحكم المباشر من الإمام يلقيه إليهم عن تلقى أو عن اجتهاد ولا بد أن يكون اجتهاده مبرراً من العيوب معصوماً من الخطأ، لا إجماع إذن ولا قياس وإنما نص قرآني أو حديث عن إمام من الأئمة أو اجتهاد⁽⁵⁹⁾.

الفعل الإنساني:

إن الفعل الإنساني من الموضوعات الكلامية الواضحة عند الإمامية الإثني عشرية، فالله تعالى كلف عباده وسن لهم الشرائع لتحقيق ما فيه صلاحهم وخيرهم وليلدّهم على طريق الخير والسعادة الدائمة ويرشدهم إلى الصلاح ويزجرهم عن الفساد والضرر بهم⁽⁶⁰⁾.

تجنبنا الإثنا عشرية الفكر الجبري لأن القول فيه يؤدي إلى رفع المسؤولية عن الإنسان ما دام مسيراً، ويؤكد ذلك الإمام علي عليه السلام بقوله «لو كان الإنسان مجبوراً على أفعاله لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي» جاء ذلك عندما سأله سائل أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدراً؟ فقال «ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً محتملاً ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، إن الله سبحانه أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً ولم يكلفهم عسيراً»⁽⁶¹⁾.

وكانت الإمامية تعتقد بالامر بين الامرين كما قال الإمام الصادق عليه السلام «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين أمرين»⁽⁶²⁾.

أي أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية وهي

(59) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص228، كذا ينظر رشدي عرسان عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص57.

(60) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، ص36.

(61) شرح نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام، تحقيق محمد عبده، ص639.

(62) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص217، كذا ينظر الشيخ محمد رضا المظفر عقائد الإمامية، ص37.

تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخله في سلطانه، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفرض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجنا من سلطانه⁽⁶³⁾.

ولو كلف الله عباده من غير أن يخلق فيهم القدرة على الفعل وعدمه لزم التكليف بغير مقدور وهو قبيح عقلاً وشرعاً، فالإمامية تقول بأن الأفعال من صنع الإنسان بعد أن أقدره الله على فعلها وتركها والخير والشر واقعتان باختيار الإنسان لأن يقدر على وجودهما وتركهما والقدرة التي وهبها الله للإنسان لم تتعلق بأحد الطرفين⁽⁶⁴⁾. أما موقفهم من العقل فقد أفترقوا إلى أصوليين أو مجتهدين وأخباريين أو محدثين، ففي الوقت الذي نجد الأصوليين تطلق العنان للعقل وترجع إليه في كل مجالاته، أي أن هؤلاء رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه⁽⁶⁵⁾.

نجد أن الفقهاء والمحدثين يقيّدون أدراكاته ويحدّون من نشاطه فيرجعون إليه لتعقل الشريعة وتأييد قضاياها فهو معين ومساعد للنصوص وحسب⁽⁶⁶⁾.

وعلى الجملة يمكن القول أن الأخباريين قد منحوا العقل سلطة أدراك الحسن والقبيح لكنهم لم يمنحوه سلطة الأمر والنهي والثواب والعقاب في أصول الدين، فالعقل لا يحلل ولا يحرم ولا يثبت حكماً شرعياً وإنما هو مناط التكليف مهمته تحليل النصوص والتعرف على مقاصدها وتفهم أهدافها ومراميها وتعقل مبادئها.

ويرون أن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم بسبب «أن العقول لا

(63) المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، ص 39.

(64) الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار النشر للجامعيين،

ط 1، 1964، ص 214.

(65) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص 85.

(66) المصدر نفسه، ص 85.

تدل على شيء قبل مجيء الرسول ولا بعد مجيئه وأنه لا يعلم شيء من الدين ولا يلزم فرض الآ بقول الرسل والائمة وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول ﷺ»⁽⁶⁷⁾.

نستنتج مما تقدم أن سلفية الإمامية ترفض الاجتهاد وفي عصر الأئمة (عليهم السلام) وما تلاه لذا عابوا على الأصوليين ذلك ورموهم بالخروج على المذهب لأن الشريعة تعتمد على الكتاب والسنة ولا مجال للتعبد بالرأي أو القياس.

2 - المعتزلة :

ابتدأت حركة الاعتزال بشيخها واصل بن عطاء (ت: 131هـ) بعدها مدرسة عقلية قوية في الإسلام ظهرت مطلع القرن الثاني للهجرة ثم استفادت من وصول العباسيين إلى السلطة لذلك حاولت أن تحل المسائل الشرعية حلاً عقلياً مقنعاً مؤمنة بالجدل وسلطانه، لذا فهم «أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم»⁽⁶⁸⁾. وأصل نشأت هذه الجماعة الموقف الأخلاقي من أصحاب الأفعال والخطايا (الكبائر) وقضية العدل الإلهي.

لقد وجدت المعتزلة أن المعرفة أصل والطاعة فرع وأن المعارف كلها معقولة بالعقل وواجبة بنظر العقل وأن حكم العقل هو المعول عليه⁽⁶⁹⁾. لقد رفع رجال المعتزلة العقل والنزعة العقلية إلى مكانة جديدة حين منحته بعداً أخلاقياً وبالغوا في شأنه حتى أصبحت كتب الفرق الأخرى تمثلهم كفلاسفة عقلانيين أرادوا فرض نظرياتهم على الدين وراموا أحلال شريعة العقل

(67) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية، ص184.

(68) نادر، البيرنصرى، أهم الفرق الإسلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1966، ص83.

(69) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، بحث منشور في مجلة المورد المجلد السابع عشر، العدد الثالث، بغداد، 1988، ص39.

محل شريعة النص والنقل، أي أنهم «غالوا في العقل فمنحوه سلطة مطلقة وجعلوه حكماً في الموضوعات الدينية سواء كانت عقائدية أم تشريعية، فهو عندهم المرجع الرئيس يقررون ما يرشد إليه وينبذون ما يخالفه من دليل النقل وبهذا رفعوا العقل الإنساني إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه»⁽⁷⁰⁾.

وذلك لوثوقهم بأن العقل يدرك عين الوجود وجوهره، مما أضفى على المعرفة لوناً عملياً أخلاقياً تجلّى في مسألة «الحسن والقبح العقليان» فالعقل وحده هو الذي سيكشف حقيقة الأفعال بالاستدلال والاستنباط والمعتزلة يدعون أن في بعض الأفعال حسناً ذاتياً أمر بها الشارع أو لم يأمر وفي بعضها قبحاً ذاتياً يستحق فاعلها اللوم والذم نهى عنها الشارع أو لم ينه، ومثلوا للحسن الذاتي بالصدق والاحسان وللقبح الذاتي بالكذب والظلم وغيرها، مما يراه العقلاء قبحاً حتى ولو لم ترد به الشرائع والأديان⁽⁷¹⁾.

أي أن موقفهم يتوافق مع ما ذهب إليه علماء الأخلاق من أن مقياس الخير والشر هو ما يدركه العقل في الفعل من نفع أو ضرر وأن موقفهم هذا يشبه موقف الشيعة الأصولية (الاجتهاديين)، ويستدل المعتزلة على تثبيت موقفهم في ذلك بالقول «من أن حسن العدل والأحسان وقبح الظلم والعدوان معلوم بالضرورة عند كل عاقل من غير نظر إلى شرع إذ يحكم به من لا يدين بشرع كالبراهمة والملاحدة»⁽⁷²⁾.

بعد العدل كمال للإنسان وملائم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه وأن الظلم نقص للإنسان ومنافر لمصلحة النوع وبقائه، ومن ذلك يسلم المعتزلة بضرورة مدحهم لفاعل العدل وذمهم لفاعل الظلم وهذا متواتر عند جميع العقلاء.

(70) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص 79، كذا ينظر علي حسين الجابري الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص 117-118.

(71) الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعة والمعتزلة، ص 216.

(72) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص 149.

ثم إنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما أثر العاقل المختار الصدق إذا خيراً بينه وبين الكذب وتساويا لديه⁽⁷³⁾، وذلك لو ثوقهم بأن العقل يدرك عين الوجود.

وأنهم عدّوا الإنسان مسؤولاً عن أفعاله وأن الله وهبه العقل واقدرة على الاختيار بين الضدين (الخير والشر) وأن التكليف يتصل بالعمل ومن ثم كانت أصول الاعتقاد لدى المعتزلة وثيقة الصلة بالسلوك أو العمل وليست لمجرد التأمل⁽⁷⁴⁾.

والمعتزلة تعدّ حرية الاختيار أساس التكليف فلو لك يكن الإنسان حراً مختاراً لما صحّ تكليفه، فالله لا يكلف العبد ما لا طاقة له عليه والا بطل معنى التكليف⁽⁷⁵⁾.

لذا فإنهم رفضوا فكرت الجهم بن صفوان (ت: 128هـ) التي تقول «إن الإنسان ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة وأنما هو (مجبور) على أفعاله لا قدرة له ولا أرادة ولا اختيار وأنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازاً»⁽⁷⁶⁾.

فالإيمان عند الجبرية هو اعتقاد في القلب فقط بينما لدى المعتزلة اعتقاد وقول وعمل أي ما وقر في القلب ونطق به اللسان وصدقة العمل.

فالمعتزلة مع إيمانها المطلق بأن الله هو علة هذا الكون، إلّا أنها اعترفت للإنسان بقدرته على خلق أفعاله واختياره لها حفظاً للعدل الإلهي وإعلاءً لقدر المخلوقات، ولما كانت الأخلاق هي ميدان بحثنا وجدنا

(73) المصدر نفسه، ص 153.

(74) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، دراسة لأراء الفرق الإسلامية، ج 1، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985، ص 197.

(75) دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ص 74.

(76) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، المطبعة الادبية، ط 1، 1317هـ، ص 111.

قضية مسؤولية الإنسان عن أفعاله من أهم القضايا التي أثارها المعتزلة في جدالها مع ممثلي الفكر الجبري الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الإلهية رافضين إضافة الفعل «المتولد»⁽⁷⁷⁾ للإنسان.

الأمر الذي أدى بالضرورة إلى إضافة كل المتولدات إلى الله⁽⁷⁸⁾ (جل وعلا) في حين يرى المعتزلة أن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان، ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا الحد فحسب بل سمو بهذا التصور إلى أكبر حد فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه يلزمه ويلحقه ما دام تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل أنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها⁽⁷⁹⁾.

أي أن المعتزلة أقاموا الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون (قانون العلّة) أو السببية والصلة بين السبب والنتيجة فوجود الصلة دليل على وجود المُسبَّب وبينهما علاقة ضرورية منطقية عنوانها (الأسباب موجبة لمسبباتها).

ولتأكيد عناية المعتزلة بأفعال الإنسان أختص أربعة من مبادئهم (الخمسة) لهذه المسألة ووجهوا جل عنايتهم بالعدل الإلهي، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تاركين المباحث الميتافيزيقية (لمبدأ التوحيد)، وهذا يعني أن اهتمام المعتزلة بالإنسان وأفعاله ومسؤوليته يكشف عن نزعة أخلاقية ملزمة للجميع دفاعاً عن فكرة الاستخلاف الرباني للإنسان على هذه الأرض ومسؤولية الامانة التي حملها ولولا «العقل» لما كان جميع ذلك⁽⁸⁰⁾.

(77) كل فعل نبذته ويتج عنه افعال أخرى تكون هذه الأفعال واقعة على سبيل التوليد أو كل فعل ينتهي فوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة فهو متولد، مثل الذهاب الذي يلي الدفعة، ينظر علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، الاسكندرية، ط2، 1962، ص405.

(78) الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1984، ص79.

(79) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص407.

(80) ولمزيد من المعلومات عن تلك المبادئ والأصول المعتزلة تراجع المصادر الآتية: =

3 - الاشاعرة⁽⁸¹⁾ وطبيعة أفعال الإنسان:

يستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها «ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون»⁽⁸²⁾.

لذا رفضت الاشاعرة الأراء الجبرية والقدرية عن أفعال العباد، وذهبوا إلى القول «إن لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه وهنا تقدم لنا هذه الجماعة نظريتها في «الكسب»⁽⁸³⁾ أي أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد، والإنسان في نظرهم لا يخلق أفعاله وإنما إذا «أردنا شيئاً» خلق الله فيه القدرة على فعله وهو يكسب أفعاله ويحاسب عليها، وبخلاف ذلك إذا فرضنا حسب رأي الاشاعرة أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال تجري ليس على مشيئة الله ولا اختياره فيكون هنا خالق غير الله وقد أجمع المسلمون أنه لا خالق إلى الله⁽⁸⁴⁾.

-
- = - النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص433.
- القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965، ص307.
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص60.
- الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ص65-67.
- صبحي، احمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، 1969، ص45، 47، 62، 80.
(81) ابتدأت الاشاعرة بشيخها أبو الحسن الاشعري (ت: 334هـ) وهي تقف موقفاً وسطاً بين الاتجاه العقلي المعتزلي وبين التشبث بالنص ومع اعترافهم بحق العقل في ولوج عالم الحس والتجربة والطبيعة وتشكيل بنائها العقلي، إلا أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم، ينظر علي حسين الجابري، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية بحث في مجلة المورد، ص41، كذا ينظر احمد محمود صبحي في علم الكلام، ج2، ص60.
(82) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج2، ص77.
(83) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص435.
(84) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الله، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935، ص136.

وقد أدرك الاشاعرة بأن نظريتهم القائلة بتدخل الله المباشر في خلق الفعل قد يصبغها بصبغة جبرية كما أتهمهم بذلك «ابن رشد»⁽⁸⁵⁾ فعمدوا إلى التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الاولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها، والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بأرادة الله حدوثها واختيارها وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله⁽⁸⁶⁾.

أي أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أن الله هو الخالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قارئ أو قاعد وإن هذه القدرة ركبها الله في الإنسان لكي يجازيه على أعماله كما أنكر الاشاعرة القول «بالاستطاعة» المعتزلية وهي القدرة على الفعل قبل الفعل لتمكين الإنسان من الاختيار والعمل، وقرروا أن أحد لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أي أن القدرة متساوقة زمنياً مع أحداث الفعل وليست متقدمة عليه⁽⁸⁷⁾.

فالاستطاعة عند الاشعري مصاحبة للفعل لأنها عرض لا يبقى زمانين استناداً إلى نظرية «الخلق المتجدد»⁽⁸⁸⁾.

كما ردت الاشعرية على المعتزلة الذين يقولون أن العبد خالق لأفعاله خيراً وشرها، قائلين أن الخير والشر كله من الله وترى أن الأفعال لا خلقية في ذاتها، اعني أنها ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها وأنها تكتسب قيمتها الخلقية من أرادة الله، خلافاً لما زعم المعتزلة بأن الأفعال في ذاتها

(85) المصدر نفسه، ص 136.

(86) صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، ج 2، ص 79.

(87) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 262، كذا ينظر عبد

الستار الراوي فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ص 89.

(88) وخلاصتها أن الله لا يوجد العالم دفعه واحدة بل يعيد خلقه في كل لحظة وهكذا فلا

تواصل ولا استمرارية لشيء وبالتالي لا توجد قوى فاعلة ولا أسباب سوى الله، ينظر حسام

الالوسي، تاصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، بحث في مجلة «أفاق عربية» السنة

الثانية العدد الثاني، 1982، ص 76.

لها قيمة خلقية والعقل يستطيع أن يكتشف هذه القيمة⁽⁸⁹⁾.

التحسين والتقيح الشرعيين عند الأشاعرة:

صحيح أن الأشاعرة يقولون أنه بالعقل نعرف ما أمرنا بفعله من خير وما نهينا عنه من شر، أي أننا لا نحتكم إلى العقل في تقرير ما هو خير وما هو شر، فتتبع الأول ونترك الثاني كما فعل المعتزلة، بل أن نفعل ذلك الخير ونترك الشر لأن عقلنا أقر ما ورد في الشرع من أمر ونهي لا يعارضه⁽⁹⁰⁾.

أي أنهم ينكرون كون الفعل في نفسه له قيمة ذاتية من حسن أو قبح وبالتالي فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه*.

فكل ما يأذن فيه الشرع فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح فأوامر الله سبحانه هي التي تحسن وتقيح الأفعال ولا عبرة للأحكام العقلية في ذلك إلا إذا أيدتها أحكام الشرع.

فالعقل عندهم لا يحسن ولا يقيح وبالتالي لا يدرك ما هو حاصل في الفعل قبل ورود بيان الشرع لا في أصول الدين ولا في فروعه⁽⁹¹⁾.

أي أن العقل لا دخل له في الأمور الدينية وإنما عليه الانقياد والأذعان وتعقل النصوص وتأيدها باعتبار أن الشريعة لا تأتي بما يخالف العقل، كما أن النقل هو مصدر الحقيقة الايمانية أو الوصايا الأخلاقية التي تؤول إلى سعادة الإنسان في الدارين.

(89) نادر، البيرنصري، أهم الفرق الإسلامية، ص 60.

(90) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، بحث في مجلة المورد، ص 41.

(*) إن موقفهم هذا من العقل يشبه موقف ابن خلدون الذي ستناوله في الفصل الخامس من هذه الأطروحة.

(91) عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص 143.

وتأييداً لما ذهب إليه الاشعرية يرى «طه عبد الرحمن» أنه يستحيل أن يكون العقل مؤسساً للأخلاق لأنه مفتقر إلى ذلك وعلى هذا فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف الثاني المشترك أي «الشرع» لعلو رتبته على العقل، ومن هنا يتبين لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم كما ذهب «هوبز» لأن هذا الميثاق لا ضمان فيه وأن العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويتلون والضمان الصحيح لا يكون إلا مع الثبات الدائم الذي يكون فيه الشارع الإلهي طرفاً متفضلاً⁽⁹²⁾ وتلك هي المعيارية الأخلاقية.

وهكذا وقفت الاشعرية موقفاً وسطاً قياساً إلى المعتزلة وأهل الحديث . يقوم على الموازنة بين العقل والنص مع أنها لا تحيد عن النص ومن هنا تتضح النزعة الأخلاقية لديهم أذهم يشددون على المشيئة الإلهية والقدرة المطلقة وأن الله متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومع ذلك يتحمل الإنسان مسؤولية أفعاله أخلاقياً ما دامت القدرة على الفعل مخلوقة من الله حال اختلاج نفس صاحبها بها وليست قدراً مقدوراً وبهذا خرجت الأشاعرة عن دائرة الجبر التي ظننها البعض في نظرية الكسب⁽⁹³⁾.

(92) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 158.

(93) الجابري، علي حسين، محاضرات في فلسفة الكلام على طلبة الماجستير، آداب المستنصرية لعام 2002-2003، وهذا الموقف يتبناه ابن خلدون فيما بعد كما سنجد ذلك في ثنايا الأطروحة اعتماداً على الخط الأشعري.

المبحث الثالث

الأخلاق عند فلاسفة المشرق

للقوف على صورة موجزة عن مجمل الموقف الأخلاقي في مدرسة المشرق سنقف عند أهم فلاسفتها:

1 - الكندي (ت: 252هـ / 869م):

يورد الكندي تعاريف للفلسفة وتكاد تكون ذات دلالة على الاهتمام بالجانب العملي أو الخلقي للفلسفة حين حدها قائلاً «إن الفلسفة هي التشبة بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان»⁽⁹⁴⁾ أي أنه أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة مستجيباً لأشارات الوحي.

وحدها الفلاسفة وعلماء الكلام وأهل العرفان من جهة فعلها فقالوا «العناية بالموت» وبين الكندي أن الموت موتان، الأول طبعي، وهي ترك النفس استعمال البدن، والثاني أمانة الشهوات، لأن أمانة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة⁽⁹⁵⁾.

ولما كان الكندي قد نشأ في وسط عقلاني - معتزلي متحرر أكد على دور العقل في فهم النصوص والتشديد على العدل والتوحيد على قدرة المخلوق وإرادته مذكراً بالخطاب المقدس (القرآن الكريم) لما يوجبه من النظر العقلي والتدبر في أمور الحياة والتفكير عموماً في خلق السماوات والأرض وأعمال الذهن في الطبيعة يعتبر مصدراً من مصادر التفكير الفلسفي عند الكندي. ويرى أن للدين حقاً وقدرات، وللفكر ايضاً حقه وقدراته فالعقل يقدم لنا نوراً وليس لبعض الناس رفض ذلك النور مهما

(94) الالوسي، حسام، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط 1، 1985، ص 268، كذا ينظر جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الاندلس للطباعة، بيروت، ط 1، 1980، ص 33.

(95) المصدر نفسه، ص 268.

كان حامله أو قائله، وأن الحقيقة هي نتاج أجيال متعاقبة حيث يقول «ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وأن أتى من الاجناس القاصية والأهم المبينة»⁽⁹⁶⁾ ويبين أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة لأنهما يبحثان معاً عن حقيقة واحدة وأن طريق الفلسفة البحث والنظر بالعقل وطريق الدين الإلهام والوحي عن طريق الشرع*.

وتلك هي القاعدة العقيدية للوصايا الأخلاقية التي جاء بها الخطاب المقدس حين يبين أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها قد أتت بها الرسل فيقول «لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحداية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله فإن الرسل الصادقة إنما أتت بالأقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها فواجب إذن التمسك بهذه القنية «الفلسفة» عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»⁽⁹⁷⁾.

هذه هي المرجعية الايمانية للأخلاق، إما المرجعية العملية فتكمن في العقل وأحكامه، أي أنه يرى أن الفعل الإنساني له طريقان، طريق متدين وآخر مستقل قائم على العقل وحده ومن ثم فإن الطريقين يوصلان إلى النتائج نفسها أو الحقائق المتشابهة.

(96) سيف، أنطوان، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجليل، بيروت، ط1، 1985، ص138، ونلاحظ أن ابن رشد متأثر بالكندي في هذا الباب حيث قال في فصل المقال «إن من نهى عن النظر في كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس» ينظر ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة والاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص94.

(*) ونرى أن هذه التجربة قد خاضها الفارابي وابن سينا بعد الكندي وكذلك فلاسفة المغرب الاسلامي وخصوصاً ابن طفيل وابن رشد كما سنرى ذلك في فصول الاطروحة.

(97) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950، ص53.

أ - الفعل الإنساني عند الكندي:

أقام الفعل الإنساني على العقل لأن الإنسان في هذه الدنيا هو المتحمل لمسؤولية فعله والمميز بمفرده أو بعقله بين الخير والشر والجميل والقيح⁽⁹⁸⁾ والمختار لما هو حق وخير وجميل وصادق.

ثم يقول «ينبغي أن لا نضع لأنفسنا شيئاً رديئاً إذ الحزن من الرداءة على ما قدمنا فإن من وضع لنفسه شيئاً رديئاً فعديم العقل وأن العادم عقله فلا نظم ولا أستواء في أفعاله وعليه يوصينا بأن نستحي من أن نكون في هذه الحالة الخسيسة»⁽⁹⁹⁾.

ويرى أن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه وإنما الثبات والدوام موجودان اضطراراً في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته، فإن أحيينا أن لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتها فينبغي أن نشاهد العالم العقلي ونصير محبوباتنا وإرادتنا منه⁽¹⁰⁰⁾. وإن الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه وهذا يشبه حكمه في معبد دلفي «لسقراط» «إعرف نفسك» ويرى الكندي أن معرفة الإنسان نفسه تشمل معرفة جسمه وقوانينه وحركاته وأفعاله.

فالحكمة في أن نرتفع إلى الكمال حيث تتحقق وحدة السلوك والنظر وتسمو النفس وتلك هي الغاية القصوى والمثل الأعلى الذي يرسمه الكندي للإنسان وأفعاله وغاياته الإنسانية⁽¹⁰¹⁾ وهو أمر مرهون بتصرفات النفس وأفعالها.

(98) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988، ص245.

(99) رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، ص20، موجودة بأكملها ضمن ماجد فخري الفكر الأخلاقي العربي، ج2، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بلا.

(100) رسائل الكندي الفلسفية، ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الاندلس، ط2، 1980، ص7.

(101) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية، ص244.

ب - النفس عند الكندي:

يقول الكندي الفضائل الإنسانية هي الخلق الإنساني المحمود وهي تنقسم على قسمين أحدهما في النفس والآخر ما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة في النفس⁽¹⁰²⁾.

والحزن ينشأ من اعتماد الإنسان في سعادته على انواع القنية الحسية والتي لا ثبات لها والتي يقبل عليها العامة وينفر منها ذو اللب الحكيم ولما كان الإنسان بنفسه لا بجسده لذا يجب على العاقل أن يتعهد نفسه ويتحمل في ذلك الألم اكثر مما يتحمل من الألم لأصلاح بدنه وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم حتى تعتاد والخير⁽¹⁰³⁾.

فاذاً ليس بواجب أن نحزن على ما فاتنا فينبغي للعاقل أن لا يفكر فيه ولا يستعمله بل يجب أن تقلل القنية حيث يقول «من أحب أن تقل مصائبه فليقل قنيته من الخارجات عنه»⁽¹⁰⁴⁾.

وأنه حكى عن (سقراط) أنه قيل ما بالك لا تحزن قال لأنني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه⁽¹⁰⁵⁾.

بمعنى أن الفضيلة وسط ويسميه الكندي التقصير والتفريط بدلاً من الإفراط والتفريط وهو متأثر بخطاب الإسلام الذي يأمر بالعدل وأن خير الأمور الوسط والأمة الوسط والتوازن والاعتدال، وأن من غلبت عليه قوة النفس العقلية وكان أكثر أدبه الفكر والتميز ومعرفة حقائق الاشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنساناً فاضلاً يستجيب لوصايا الباري ويتخلق بها⁽¹⁰⁶⁾.

(102) الألوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه، ص 269.

(103) رسائل الكندي الفلسفية، ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 16-18.

(104) المصدر نفسه، ص 23.

(105) رسالة الكندي في الحيلة لدفع الاحزان، ص 22، ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج 2.

(106) الألوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى، ص 274، كذا ينظر محمد مبارك، الكندي، فيلسوف العقل، وزارة الاعلام، بغداد، 1971، ص 125.

وأن هذه الاستجابة لا تتم في هذه الدنيا بسبب عوائق الجسد والماديات لكنها تكون بأحلى صورة بعد مفارقة البدن إذا حُسِّنَ فعلها الأرضي فينكشف علم كل شيء.

ويقول الدكتور حسام الألوسي يمكننا رسم حدود شخصية الكندي الأخلاقية أو الشخصية المثلى عنده أقرب إلى صورة «المتوحد» لاحقاً عند ابن باجه، أعني ترجيح العقل والحكمة من خلال التجربة والاعتماد عليها في سياسة البدن والجماعة⁽¹⁰⁷⁾.

2 - الفارابي (ت: 339هـ):

فلسفة الفارابي الأخلاقية رهن بنظريته الكونية (الصدور) ويمكن أيجازها بالآتي:

أ - فلسفته:

إن سلسلة الموجودات تبتدئ من الاكمل إلى الأقل كمالاً ومن الوحدة إلى الكثرة، ثم أن هناك حركة صاعدة تنطلق من عالم الجماد وتخرق عالم الاحياء في اتجاه المصدر الذي يكون فيه العقل الفعال أقرب العقول الفاضلة عنه بالنسبة للإنسان⁽¹⁰⁸⁾.

حتى تستكمل العقلانية الفارابية دورتها حينما تبدأ من مبادئها الميتافيزيقية إلى الطبيعة فالأخلاقية حيث تظل نازلة من مبدأها الاول بوساطة العقول المجردة حتى تصل إلى النفس البشرية لتستقر فيها بفعل توفر شروط الاستعداد والفاعلية في تلك النفس التي يعود منها مرة أخرى نسق العقلانية صاعداً من خلال قوة العرفان التي تفصل بواسطتها النفس

(107) الألوسي، حسام، فلسفة الكندي وأراء القدامى، ص 274.

(108) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، دار القاموس،

بيروت، بلا، ص 13.

من عالمها الحسي لتتصل بعالمها العقلي مرة أخرى⁽¹⁰⁹⁾.

هذه هي النظرة الأساس التي تشكل الخلفية الثابتة لجميع نظريات الفارابي الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والدينية والسياسية والأخلاقية وبحسب هذه النظرة نظام الكون نظام ثابت كامل أبدي ولا بد لنظام الفرد ولنظام المجتمع من التطابق معه حتى تتوفر للإنسان شروط الكمال والأبدية وبقدر ما يتحقق هذا التطابق يحقق الإنسان ماهيته ويحصل على سعادته⁽¹¹⁰⁾.

ويرى «أبو نصر» أن الفيلسوف وحده قادر على الوصول إلى أعلى مراتب المعرفة ولذلك فهو وحده مؤهل لقيادة الناس على دروب السعادة، وبمعنى آخر يستطيع الفيلسوف أن يفهم الصور العقلية القائمة في العقل الفعال.

إن مذهب الفارابي هو مذهب عقلي متسق تمام الاتساق والدليل على ذلك أنه يقرر أن الوجود الحقيقي هو الوجود العقلي وأن الله سبحانه عقل محض لا تخالطه مادة ولا كثرة وأن النفس الإنسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلا إذا بلغت درجة العقل المستفاد الذي تشرف عليه الأنوار الإلهية⁽¹¹¹⁾.

ويرى أن السعادة هي سعادة تأملية تتحقق بالادراك العقلي والمعرفة لذلك يقول «ولما كانت السعادات أنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة أنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضروري أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة»⁽¹¹²⁾.

(109) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية بحث في مجلة المورد، ص 47.

(110) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط 1، 1981، ص 343.

(111) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1970، ص 183.

(112) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الدكن، 1346 هـ، ص 21.

فسعادة الفارابي عقلانية لا تؤمن بحوائج التصوف العملي ولا تتعامل معها، أي أنه يرى أن العلم سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول وبهذا اختلف عن المتصوفة الذين يدعون أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه الرتبة دون علم ولا بحث وبهذا يكون ابن باجه، وابن رشد قد تأثراً بنظرية السعادة الفارابية كما سلاحظ ذلك في فصول هذه الأطروحة.

ب - الفعل الإنساني:

الإنسان كما يقول الفارابي أما أن يحمد على أفعاله أو يذم، والمذمه تلحقه بأفعاله متى كانت قبيحة، وتلحقه بها المحمده متى كانت جميلة وتلحقه المذمة بتمييزه متى كان رديء التمييز، والمحمدة متى كان جيد التمييز⁽¹¹³⁾.

والأمر جميعه مرهون بما فطر عليه الإنسان فإذا فطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً إلا إذا أتصف بالخير دون قسر أو اضطراب مع تكرار وتعود واعتياد⁽¹¹⁴⁾.

وإن الأفعال الجميلة قد يمكن أن توجد للإنسان باتفاق أو بأن نحمل عليها من غير أن يكون فعلها طوعاً، والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان لهذه الحال، لكن أن يكون له وقد فعلها طوعاً وباختياره، ولا ايضاً إذا فعلها طوعاً في بعض الأشياء في بعض الأزمان لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله وفي زمان حياته باسره⁽¹¹⁵⁾. والشقاء يلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتميزه بالضد من ذلك وهو أن يفعل الأفعال القبيحة طوعاً ويختارها في كل ما يفعل في زمان حياته باسره.

(113) المصدر نفسه، ص3.

(114) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الاندلس، بيروت،

ط2، 1983، ص76.

(115) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الدكن، ص5.

بمعنى أنه يميز بين الفعل الاختياري الذي يصدر عن روية وتعقل وبين الفعل البهيمي الاضطراري الذي لا يصدر عن تعقل⁽¹¹⁶⁾ قائلاً «والناس منهم من له جودة الرؤية وقوة العزيمة على ما أوجبه الروية فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نسميه الحر بأستيغال، ومن لم تكن له هاتان ففي عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي»⁽¹¹⁷⁾.

أي أنه يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله ومختاراً لكونه يمتلك العقل، فالعمل عند الفارابي تابع للعقل وليس العكس والحاكم على فعل ما بأنه خير أو شر هو العقل، ولذلك لا يصدر السلوك الخلقي إلا عن التعقل.

وبهذه الكيفية أدخل الفارابي الأفعال الإنسانية في حيز وعي الإنسان وأدراكه لحقيقة الفعل الذي يمارسه على أن يتنبه دوماً إلى مخاطر (الوهم) بالامتحان والاختيار لكي لا يضيع فعل الإنسان في غفلة من الوعي⁽¹¹⁸⁾.

ويرى الفارابي أن الأخلاق كلها الجميل منها والقيح مكتسبة ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق ما أما جميل أو قبيح ينتقل بأرادته إلى ضد ذلك الخلق والذي يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الأعتياد⁽¹¹⁹⁾ والمداومة، ويعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زمناً طويلاً في أوقات متقاربة⁽¹²⁰⁾.

ولا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا رذيلة

(116) وهذا ما نجده عند ابن باجه فيما بعد من تقسيمه الفعل الإنساني الى اختياري وبهيمي، ينظر ابن باجه، في الأفعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص 47.

(117) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر أباد الدكن، ص 17.

(118) الجابري، علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفة، بحث في مجلة المورد، ص 47.

(119) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر أباد الدكن، ص 8 كذا ينظر جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان، ص 168.

(120) المصدر نفسه، ص 8.

كما لا يمكن أن يفطر الإنسان حائكاً أو كاتباً، ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معدداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن يكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها⁽¹²¹⁾.

والدليل على أن الأخلاق أنما تحصل عن الخبرة والتكرار والأكْتساب عن العادة ما نراه يحدث في المدن فإن أصحاب السياسات أنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير⁽¹²²⁾ عن طريق التربية والتأديب وأن الفكرة التي يضعها (أبو نصر) أساساً للتعليم الأخلاقي هي فكرة «الوسط» باعتباره فيلسوفاً مسلماً، والإسلام يؤكد ذلك حيث يقول بهذا الصدد «إن الأفعال متى كانت «متوسطة» حصل الخلق الجميل ففضيلة الخلق الجميل إذا قائمة على ملكة (الوسط) بين أفرط وتفريط وكلاهما رذيلة»⁽¹²³⁾.

والميزان الحق في الحكم على الفعل الأخلاقي «هو أن نحصي الأخلاق خلقاً خلقاً ونحصي الأفعال الكائنة عن خلق خلق ومن بعد ذلك ينبغي أن نتأمل وننظر أي خلق نجد أنفسنا عليه ومتى صادفنا أنفسنا على خلق جميل أحطنا في حفظه علينا ومتى صادفناها على خلق قبيح أستمعنا الحيلة في إزالته»⁽¹²⁴⁾.

فالتعقل هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها الإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة فالإنسان الكَيِّس هو القادر على جودة استنباط ما هو أفضل وأصلح في بلوغ خيرات ما يسيره⁽¹²⁵⁾.

(121) الفارابي، فصول منتزعة، ص 69، موجودة ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج 2.

(122) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، ص 9.

(123) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص 169.

(124) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، ص 13.

(125) الفارابي، فصول منتزعة، ص 74، موجودة ضمن كتاب ماجد فخري، الفكر

الأخلاقي العربي، ج 2.

ج - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية متساوية الرتبة في رأي الفارابي بل بعضها أرقى من بعض، وأفضل القوى الإنسانية على الإطلاق هي القوة الناطقة (العاقلة) وهي صورة لكل الصور التي دونها وأن هذه النفس تميز بين الجميل والقبيح وتحدث نزوعاً إرادياً إليه أي أنها قوة خلقية تشرف على سلوك الإنسان⁽¹²⁶⁾.

والناطقة منها :

أولاً: العملية: وهي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمل الإنسان بأرادته ويقصد بها العلوم الجزئية كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل.

ثانياً: النظرية : وهي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان أصلاً⁽¹²⁷⁾.

والسعادة أنما يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى وذلك إذا أستعمل المبادئ والمعارف الأولى التي أعطاهها آياه العقل الفعال⁽¹²⁸⁾ على قاعدة الشبه يدرك الشبه.

ويرى الفارابي أن أي إنسان يهدف ويتشوق إلى غايات عديدة ومتباينة محاولاً تحقيقها لكنه يضع لتلك الغايات سلماً صاعداً يتدرج فيه وفي نهاية هذا السلم ترتب فكرة السعادة التي يطمع بها ويتطلع إليها الناس أفراداً وجماعات ليحققوا نحواً من كمالاتهم في هذه الحياة والحياة الأخرى لأن الغاية المنتقاه هي الخير، والخير مرغوب لأجل ذاته لأنه يقود إلى السعادة⁽¹²⁹⁾.

(126) ديور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص145، كذا ينظر محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، مكتبة الانجلو مصرية، ط4، 1969، ص129.

(127) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964، ص33.

(128) المصدر نفسه، ص73.

(129) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص167.

وفي تتبعنا أخلاقيات الفارابي نجد أن النظرة العرفانية واضحة في فلسفته، فالمنظور المنهجي فيها هو العقل أو المعرفة وانطلاقاً منها يرتفع الإنسان متخذاً العلم هدفاً وغاية يرقى إليها عقلياً حتى يحقق صلته بالعقل الفعال مستشعراً بذلك اسمى درجات السعادة قائلاً «السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير من جملة الأشياء البرئية عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً وأبداً إلا أن رتبته دون رتبة العقل الفعال»⁽¹³⁰⁾.

ومتى توانى الإنسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حياته شيء آخر حيث يقول في ذلك «وكذلك إذا كان الإنسان قد أدرك السعادة وعرفها إلا أنه لم يجعلها وكده وغايته ولم يتشوقها أو تشوقها تشوقاً ضعيفاً وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة وأستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث شراً كله»⁽¹³¹⁾.

وبهذه الكيفية يوجه الفارابي نقده لأهل المدن الجاهلة والضالة.

د - المجتمع الفاضل عند الفارابي:

الفارابي يشبه المدينة الفاضلة بالعالم، ويرى أن نسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة إلى سائر أجزائها «طبقاتها» فهو يرى أن هذا الرئيس الأول مؤسس المدنية الفاضلة نسبته إلى هذه المدينة كنسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات ولذلك ينبغي أن تبنى المدينة الفاضلة على نفس الترتيب والنظام الذي بنى عليه نظام الكون، فهو الرئيس الذي لا يرأسه أحد وهو يرأس الجميع أنه خليفة الله في الأرض⁽¹³²⁾.

(130) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959، ص85.

(131) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص74.

(132) المصدر نفسه، ص74.

وكل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة⁽¹³³⁾.

ولكن كمال السعادة لا يتم إلا بالتعاون بين الناس بأشراكهم في حياة منظمة واحدة لأن الإنسان مدني بطبعه⁽¹³⁴⁾.

وفي مقابل ذلك وحين تغيب الشروط الأخلاقية نجد أن المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم «النوابت»⁽¹³⁵⁾ في المدينة الفاضلة⁽¹³⁶⁾. ويقصد بهم الناس الطارئون على أخلاقها وقيمها ومجتمعها، شأنهم شأن الاعشاب الضارة التي تنبت على السطح من غير فائدة.

وعن الناس الأفاضل «الغرباء» في المدن الجاهلة يقول عنهم «إذا أتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة أما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة فإن جماعتهم تكون كملك واحد لاتفاق همهم وأغراضهم وأرادتهم وسيرهم وإذا تعالوا في الأزمان واحد بعد الآخر فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة»⁽¹³⁷⁾.

(133) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، ص 97.

(134) المصدر نفسه، تحقيق ابراهيم جزيني، ص 15، وهذا المفهوم نجده فيما بعد عند ابن باجه وابن رشد وابن خلدون ايضاً.

(135) وهنا يستخدم الفارابي هذا المفهوم عكس ما أستخدامه ابن باجه، ينظر ابن باجه تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 42.

(136) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري نجار، ص 87.

(137) المصدر نفسه، ص 80.

ليست فلسفة ابن سينا فلسفة عقلية وإنما هي فلسفة (فوق عقلية) أشراقية تصف فيض الصور عن العقل الفعال كما تصف ارتقاء العارفين بالارادة والرياضة والتأمل إلى ذروة الحقيقة، وقد سلك ابن سينا في هذا الارتقاء مسلك التحليل العقلي أحياناً ومسلك التعبير الرمزي أحياناً أخرى فكتب عدة رسائل هي «حي بن يقظان» و«رسالة الطير» و«قصة سلامان واسال» وكلها تنظر أن العقل أسمى ما في الإنسان وأن النفس الإنسانية لا تنال السعادة الحقيقية إلا إذا أخضعت غرائز الإنسان وشهواته لحكم العقل.

أ - الأفعال الإنسانية:

إن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة⁽¹³⁸⁾ من التربية والحياة. ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه ومتى صادفها ايضاً على خلق حاصل أن ينتقل بأرادة عن ذلك الخلق، والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة⁽¹³⁹⁾.

أي أن ابن سينا يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله وهو يستطيع أن يغير أفعاله عن طريق التعود أو عملية التطبع الاجتماعي وأعادة التربية الصحيحة. ولا بد هناك من معيار نعرف به الفضائل والرذائل وهذا المعيار هو «المتوسطات» فما دامت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين هي كذلك، مثل العدالة فنعرفها من الانسجام القائم بين هذه الفضائل، وأن هذه المتوسطات قد لا تحصل كما ينبغي فتارة تميل إلى جانب الزيادة وتارة أخرى إلى جانب النقصان وفي كلتا الحالتين تقع في الرذيلة، فإذا وقعت

(138) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات، مطبعة

كلزار حسين، 1318 هـ، ص 93.

(139) المصدر نفسه، ص 93، وهنا ابن سينا متأثر بالفارابي السابق عليه.

النفس في النقص فلا بد لها من أن تميل نحو الزيادة حتى تعدل موقفها وتصل إلى الوسط الملائم⁽¹⁴⁰⁾.

فالأفعال متى كانت متوسطة فإنها كانت فاعلة قبل حصول الخلق وكسبت الخلق المحمود ومتى كانت فاعلة بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله ومتى كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة، فإنها أن كانت قبل حصول الأخلاق الجميلة كسبت الخلق الرذيل، وأن كانت بعد حصولها فإنها تزيلها⁽¹⁴¹⁾ والأفضل هو الاعتدال في الأمور.

يقول ابن سينا «إن المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه، يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة»⁽¹⁴²⁾.

ب - النفس الإنسانية ومغزاها الأخلاقي عند ابن سينا:

ابن سينا أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بأمر النفس فقد صنف في معرفة النفس وأحوالها وقواها وتعلقها بالبدن وجوهريتها عدة رسائل، كما خص النفس في كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب الإشارات والتنبيهات باهتمام بالغ حتى أمتاز على غيره من الفلاسفة المتقدمين بدراسة أحوال النفس الإنسانية دراسة عميقة جمعت بين النواحي الطبية والنفسية والفلسفية والفيزيولوجية.

ينطلق ابن سينا في سياسة (الرجل نفسه) من مسألة معروفة، وهي أن نفس الإنسان أقرب الأشياء إليه وأولاها بعنايته، فعلى الإنسان أن يسوس نفسه ويسيطر عليها ويتحكم بها، والنفس عادة تكون أماراة بالسوء مجبولة

(140) شيخ الأرض، تيسير، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1962، ص169.

(141) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات، ص95.

(142) المصدر نفسه، ص98.

على السوء في طباعها وأخلاقها فعلى الإنسان أن يستعين بعقله في سياستها أي في اصلاحها ثم توجيهها نحو الأفضل ثم ينبه إلى ضرورة اكتشاف الإنسان لجميع المساوي الكامنة في نفسه قبل المباشرة بأصلاحها ليكون الإصلاح شافياً. ويرى ابن سينا أن الصراع بين النفس والبدن وبحسب ما تكون نتيجة هذا الصراع تكون الأخلاق قائلاً «والخلق حياة تحدث للنفس للناطق من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له، فإن العلاقة بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره وتارة يسلم البدن فيمضي في فعله فإذا تكرر تسلمها له حدث من ذلك حياة أذعان للبدن وإذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس حياة أستعلائية عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن»⁽¹⁴³⁾.

إن جوهر النفس الإنسانية لا يتحقق كماله منذ اللحظة الاولى لوجوده بل أن هذا الكمال يتحقق بالتدرج بواسطة جهود النفس، أو أنه يعتقد أن ماهية الإنسان ليست سابقة على وجوده بل الإنسان مسؤول عن تحقيقها قائلاً «إن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهر ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الاكمل في أول ما يعرض له في الوجود كحال الجواهر العقلية الاولى بل هو جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وأن كان قد يشتغل عنه»⁽¹⁴⁴⁾.

أي أن ابن سينا جعل أمر خلاص الإنسان متوقفاً على الإنسان وحده وبأن لطف الله موزعاً بالتساوي بين البشر والله منح الحرية التامة للإنسان ليختار طريق الخلاص في الدنيا والآخرة أو ليعرض عنه.

يقول ابن سينا «اكمل الناس عقلاً واصوبهم رأياً وأمثلهم طريقاً

(143) المصدر نفسه، ص96.

(144) ابن سينا، شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى أرسطو ضمن ارسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص37.

وأحمدهم مذهباً من حسن نظره إلى نفسه وعمل لمثواه في رسمه ونظر الدنيا بعينه»⁽¹⁴⁵⁾ فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً وسعادتها من جهة العلاقة بينها وبين البدن أن تكون لها الحياة الاستعلائية وحينما تكون النفس الناطقة متصرفة بقوى البدن على حالة التوسط ومن فارق الحياة وهو يمثل هذه الحالة من سيطرة النفس الناطقة على قواه البدنية أندرج في اللذة الابدية ونال السعادة الحقيقية، وهنا يبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل في عالمه وعلى قدرته على كسب الجنة في الآخرة.

والغاية من الفلسفة عند ابن سينا تهذيب النفس الإنسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة وكان يقول في ذلك «إنها صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بما ينبغي أن يكسبه فعلة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»⁽¹⁴⁶⁾.

ويرى ابن سينا أن أهل الكمال الذين بلغوا درجة من الخلق والفضيلة هم الذين ينالون في هذه الدنيا والآخرة أولئك الذين تركت نفوسهم لذات الحس واتجهوا إلى الحق حيث يصفهم قائلاً «إن للعارفين مقامات ودرجات يخلصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم في جلايب في أبدانهم قد نضوها وتجردوا منها إلى عالم القدس»⁽¹⁴⁷⁾.

فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الإنسان للمبادئ الروحانية تصوراً صحيحاً وتصديقه بها، وكأنه يرى أن الإنسان لا يتبرأ من

(145) قنواتي، شحاته، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، 1950، ص 295.

(146) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات، ص 69.

(147) ابن سينا، الأشارات والتنبيهات، ج 4، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط 2، 1968، ص 47.

هذا العالم الذي فيه إلّا أن يكون قد أكد العلاقة مع العالم الآخر فصار له شوق وعشق إلى ما هنالك وليبين حرية الإنسان في تحقيق هذا الاتصال أن هو أراد ذلك وعند ذلك يفوز في الدنيا والآخرة ويحصل على السعادة الحقيقية.

نتوقف عند هذه الامثلة المستقاة من المدرسة المشرقية وهي ترسي دعائم فلسفتها الأخلاقية والتي ستشكل القاعدة الفكرية للمشروع الأخلاقي للمدرسة المغاربية والاندلسية وهو موضوع فصول الرسالة اللاحقة.

نخلص مما تقدم بالتائج الآتية:

1 - أنتقد القرآن الكريم القيم السلبية الجاهلية مثل القتل العمد والكذب وشهادة الزور وأكل الربا وعقوق الوالدين وشرب الخمر والإثراء الفاحش والتمايز الطبقي والاجتماعي لما لها من أثر في مصادرة إنسانية الإنسان وأثر العقل والعقلانية في الحث على القيم الأخلاقية الفاضلة.

2- عدّ القرآن الكريم العقل الإنساني وسيلة التقرب إلى الله وعلى أساس هذا التعقل والنضوج والوضوح في الرؤية تتحدد المسؤولية الأخلاقية للإنسان وبذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله وأنه مناط التكليف وهو أمر قالت به الإمامية.

3 - أما المعتزلة فلقد رفعت من شأن العقل حتى عدّوا بسبب ذلك سلف للفلاسفة العقلانيين حين اعتبروا الإنسان حر مختار لأفعاله وبذلك اختلفوا عن الفكر الجبري ودعائه الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الالهية رافضين أن يضاف الفعل إلى الإنسان، كما تعتبر المعتزلة أن القيمة الخلقية صفة ذاتية للفعل قائلة أنه لو رفعنا الحسن والقبح العقليان من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية، ولذا بدأ الوحي مناقضاً لما يقره العقل بما يلزم عنه حينئذ تأويل الوحي (النص) في ضوء حكم العقل بسبب اعتقادهم أن حكم العقل حكماً مطلقاً على الأفعال لا يكتسب من سلطة خارجه عنه.

- 4 - ينكر الأشاعرة كون الفعل له في نفسه قيمة أخلاقية ذاتية من حسن وقبح كما أدعى المعتزلة بل أنما الأفعال تكتسب قيمتها الخلقية من إرادة الله، فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع أي أنه لا يقبح ولا يحسن، بل الشرع هو مصدر الأفعال الإنسانية.
- 5 - أقام فلاسفة المشرق ولا سيما الكندي الفعل الإنساني على التعقل وأن الإنسان هو المتحمل لمسؤولية فعله والمميز بمفرده أو بعقله بين الخير والشر لذا يكون السلوك الخلقي صادر عن التعقل.
- 6 - يرى الفارابي أن الأخلاق الجميل منها والقبيح هي مكتسبة والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق ويكسبه متى لم يكن له أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة.
- 7 - أما الفكرة التي يضعها ابن سينا للتعليم الأخلاقي فهي فكرة «الوسط» لأن الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل وفضيلة الخلق الجميل قائمة على ملكه الوسط بين إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة، وهو بذلك يتابع خطى الفارابي وعموم السابقين عليه من فلاسفة المشرق.

الفصل الثاني

الأخلاق عند ابن باجه

المقدمة

تنطوي فلسفة ابن باجه⁽¹⁾ الأخلاقية على مباحث تتصل بالإنسان

(1) هو ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه ولد في سرقسطة في اواخر القرن الحادي عشر للميلاد سنة(475هـ/ 1082م) ومات مسموماً سنة (533هـ/ 1138م) وله مؤلفات عديدة منها تدبير المتوحد، كتاب النفس، والكون والفساد وتعاليق على كتاب المقولات للفارابي، وله رسائل عديدة، منها رسالة الوداع، ورسالة اتصال العقل بالإنسان، ورسالة في الوحدة والواحد. كتب الكثير عنه من السابقين واللاحقين، ممن توزع بين القول بأصالته والقول بمرجعيته المشائيه في قضايا الوجود والطبيعة وللمزيد من التفصيلات عن حياة ابن باجه وسيرته نحيل القارئ الكريم إلى المراجع الآتية:

- ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء، ج 2، ص 63.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة، 1963، ص 302.
- ابن الخطيب الغرناطي، الاحاطة في اخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان مكتبة الخانجي القاهرة، 1973، ص 189.
- ابن باجه، ابو بكر محمد، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص 13- 14 مع كتبه المتيسرة جميعها.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات عويدات، ط 1، 1966، ص 342.
- ديبور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص 241.
- بالنشأ، انخل جنتالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، بلا، ص 335.
- الفيومي، محمد ابراهيم، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1988، ص 36.

وحريته وفعله ومسؤوليته مما يتطلب منا دراستها هنا لبيان الهيكل المنطقي لفلسفته العامة، التي كان فيها رديفاً للموقف الفلسفي الإسلامي الأتي من المشرق العربي وبيت الحكمة العباسي وفلاسفة كبار مثل الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن الطيب⁽²⁾.

انطلق هذا الفيلسوف في نظريته للإنسان من ثلاثية⁽³⁾ الدوافع التي تحرك الإنسان (الجسد) والإنسان (العقل) والإنسان (القلب)، انه المنهج العلمي الأخلاقي (العقلاني) في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والفعل والسلوك الأشمل والأكمل عند ابن الصائغ وهو يبني فلسفته ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو أفقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى (كل) يسهم في قيام المجتمع الفاضل وتحقيق السعادة وهو ما يسعى إليه (المتوحد) في كافة أفعاله الفاضلة والمحمودة.

(2) ابو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق علي حسين الجابري وجماعته، اصدارات بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص10.

(3) الجابري، علي حسين، الإنسان والواجب اشكالية فلسفية سلسلة الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد 1998 ص92-106.

المبحث الأول

الإنسان والأفعال الإنسانية عند ابن باجه

عدّ ابن باجه الإنسان محور الأخلاق ما دام العقل والحرية والاستطاعة والمسؤولية هي الشروط الواجبة لتحقيق هذا الفعل فهو الذي تأمل وأنتج التصورات عبر تأثره بالطبيعة وعلى صعيد الأخلاق أصبح المصدر الأساس للقيم بل الخالق للمفاهيم ولا سيما «القيم الأخلاقية» وما زال هذا الكائن العاقل وحده هو الذي يجسد التحدي الواعي مع الطبيعة ليتعامل معها بهدف فهم ظواهرها وحركتها والسيطرة عليها للوصول إلى غايته الإنسانية المنشودة.

والإنسان عند ابن باجه يشارك الكائنات الأخرى من حيث (الجسد) وفيما يؤلف الاسطقس ركناً من أركانها مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً والصعود إلى فوق قسراً مثلما يشارك النبات والحيوان في بعض قواها، غير انه يتميز عنها جميعاً بما لديه من قوى فكرية خاصة به وهي التي يكون بها إنساناً على وجه التحقيق⁽⁴⁾ يربط ابن باجه بين عمر الإنسان وأفعاله ويقسم ذلك إلى مراحل ففي المرحلة الأولى التي تكون في سن الطفولة وهي التي تمتد من ميلاد الإنسان إلى إن يتحرك الحركة التي تمكنه من حمل جسده إلى كل ما يشتهي فانه ما دام كذلك فانه يفعل عن النفس الغاذية.

إما في المرحلة الثانية وهي التي تمتد من وقت حركته إلى ما يشتهي إلى الوقت الذي توجد فيه الرويه في هذه المرحلة تكون حالة الإنسان شبيهة بحال الحيوان غير الناطق وتكون السيطرة للنفس البهيمية.

اما في المرحلة الثالثة، والتي تبدأ مع تجلي الرويه والتفكير عند الإنسان من خلال غلبة القوة الناطقة على غرائز الإنسان وهي التي توجه

(4) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري،

أفعال الإنسان وفيها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق⁽⁵⁾ وان كل حال من عمر الإنسان هي توطئة لما بعدها وخادم لها، أي انه يعدها سلسلة من حلقات الارتقاء إلى الأعلى مع تقدم العمر وتعمق التجربة الإنسانية إذا أحسن الإنسان استخدامها حتى تجري أفعاله على وفق نظام ويتجه نحو غاية مقصودة وفي ذلك يقول ابن باجه «انه متى كان الإنسان ذو سن ولا يفعل أفعال القوى المنسوبة لذلك السن فهو انما هو في السن الأولى لم ينفصل عنها، فانه ان نقصته القوى فذلك نقص في الطبع مثل المعتوهين، وإما أن يوجد له القوى ولا يفعل عنها فذلك أيضاً معتوه لكن اقل درجة من الأولى»⁽⁶⁾ وهنا نظر ابن باجه إلى الأفعال الإنسانية على كونها مكتسبة يتعلمها الإنسان من المحيط الاجتماعي خلال سني عمره وعندئذ تبدو لنا بوحدة من صورتين، إما جميلة واما قبيحة وحسب مقاييس يتعامل معها الإنسان من حيث قوة الذهن أو بلادته في ادراك «الوسط الأخلاقي» فالإنسان يفطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً الا إذا اتصف بالخير، لذا نراه ينتقد الصوفية في ظنهم ان السعادة والالتذاذ يحصل من غير تعلم يعدوه موهبة إلهية مع انه يخضع لحكم العقل.

وبناءً على تدرج الإنسان (جسداً) ووعياً مع تقدم سنوات عمره يحكم على أخلاقية أفعال الإنسان، فيرى ابن باجه، ان الإنسان الفاضل والعاقل هو ذلك الإنسان الذي يعبر عن السن الذي هو فيه احسن تعبير وهذا ما

(5) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، مصدر سابق، ص72، ويذكرنا هذا الرأي بما كان يقول به الفارابي «واحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة احدهما الافعال التي يحتاج فيها الى استعمال اعضاء بدنه الالهية مثل القيام والقعود والركوب والنظر والسمع، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة والغضب واللذة والشوق، والثالث هو التمييز بالذهن، وهذه الثلاثة هي التي لا يخلو الإنسان عنها في وقت زمانه وحياته وهذه تكون طبقاً لأفعاله، ينظر الفارابي، التنبيه على سبيل العادة، تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1985، ص50.

(6) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري،

يجعل الخفه محمودة في الصبي مكروهة في الكهل إذ يقول «لذا يستقبح على الشيخ التصابي لتباعد ما بين السنين، إذ بينهما سن الكهل بل يستحسن من الشيخ جودة الراي وجودة المشورة والحكمة والعقل»⁽⁷⁾ ويتحدث ابن باجه عن طبيعة الأفعال الإنسانية قائلاً:

أ - فالأفعال الإنسانية التي تصدر عن الإنسان، إما ان تصدر عن طبيعته الجسمية الجمادية وهذه أفعال اضطرابية لا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير وأما أن تكون الأفعال الصادرة عنه راجعه إلى طبيعته الحيوانية وهذه أفعال غريزية لا اختيار له فيها، مثل ما يفعله الإنسان عند الخوف الشديد ومثل شتم الصديق⁽⁸⁾. وهذه أمور تتعلق بالإنسان (الجسد) والغريزة، اما الإنسان الواعي الحر فأفعاله تنجم عن رويه وحسن تمييز واختيار وهي أمور تتحقق حينما يكون الإنسان على مزاجه الطبيعي فانه يتصرف بعقل وبحكمة ومن غير انفعال وفي هذا المعنى يقول ابن باجه «وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهو باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره لا يوجد لغيره من انواع الاجسام، فكل فعل إنساني هو فعل باختيار»⁽⁹⁾ واعني بالاختيار الارادة الكائنة عن رويه⁽¹⁰⁾.

أي ان ابن باجه يرى، ان الإنسان يستطيع ان يفعل بعد مشورة الاشياء التي في مقدورنا ان نختارها نحن بما يعني أخضاع الشهوة لسيطرة العقل ليقول لنا ابن باجه ان الإنسان حر مختار غير مجبر وهو مسؤول عن افعاله مخير بين ان يفعل الخير أو غيره ومتى ما احسن الاختيار جاء فعله عادلاً.

(7) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978،

ص 91.

(8) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص 14.

(9) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، مصدر سابق، ص 46، وهو راى تمتد بتأبيعه الى الفارابي القائل «ان الاراده هي الشوق عن نطق وهذا المخصوص بأسم (الاختيار) وهذا يكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان وبهذا يقدر ان يفعل المحمود والمذموم والجميل والقيح»، الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري نجار، ص 72.

(10) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زياده، مصدر سابق، ص 50.

ب - الإنسان عند ابن الصائغ يحتاج إلى الاختيار من جهة الأفعال الإنسانية التي يراها على ثلاث درجات تتفاوت فيما بينها بحسب ما يكون فيها من حرية واختيار فبعض الأفعال الإنسانية يكون ارادياً حيث يصبح بمقدور الإنسان ان يقف حيث يشاء من ذلك الفعل كأعمال الحياكة والسكافة ومنها ما للاختيار أكثر اجزائها غير ان الغاية فيها لشيء آخر كالأفعال التي تشترك فيها القوة العاقلة مع عنصر غير عقلي مثل أعمال الفلاحة والملاحة ومنها ما يوجد للإنسان بدؤها فإذا فعل ماله ان يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى اتمام الفعل⁽¹¹⁾.

فالفعل الأول يأتي الاختيار بالإطلاق إما الثاني فهو نصف اختياري أي محكوم بمنطق الاختيار والضرورة كالملاحة والفلاحة حيث تتدخل فيها قدرة الباري والقضاء والقدرة والظروف المناخية مما ليس للإنسان اختيار كامل فيها، والثالث بدايته بالاختيار ثم يترك الباقي للطبيعة لاتمام الفعل كإنجاب الأطفال.

ج - وهناك أفعال لبعض الناس لا اختيار لهم فيها مثل ((الالهامات)) وان كان من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة لانها لا تصدر عن ارادة الإنسان واختياره ويقول عنها ابن باجه «فأنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان ولا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعه اصلاً ولا نحوه تدبير إنساني ويشبه ان يكون امثال هذه الالهامات الالهية»⁽¹²⁾.

وان مثل هذه الأفعال عند ابن باجه لا تأتي عن (طريق التعلم) الذي هو طريق المعرفة المكتسبة للعقل وانما هي موهبة الهية كما هو الحال عند المتصوفة التي هي عندهم من صنف الظنون التي لا يمكن ان يصل الإنسان عن طريقها إلى السعادة الحقة.

(11) المصدر نفسه، ص 69.

(12) المصدر نفسه، تحقيق اسين بلاثيوس، ص 23.

د - كما ان هناك افعالاً أخرى للإنسان لا اختيار له فيها تجري مجرى الضرورة الخاصة ومنها المشتركة ومنها الإنسانية، وإما المشتركة كحب الإباء لأولادهم فانهم يحبون صور الأولاد الروحانية، فألام والأب سواء كان حيواناً غير ناطق أو إنساناً إذا غاب عنه ابنه فإن تشابه عليه غيره حتى يدرك منه تلك الصورة أحبه وهذه الأحوال التي للصور الروحانية هي للأولاد ماداموا لم يقدروا على الغذاء، اما فيما بعد ذلك فهي إنسانية فقط⁽¹³⁾ وهذا ما يكشف عن غريزة الأبوة والأمومة.

وكأن ابن باجه أراد أن يقول لنا، نظراً لامتلاك الإنسان العقل فهو يتفوق على الحيوان بفضل امتلاكه صور روحانية غير مؤقتة ولم تكن نتائج الغريزة كما هو الحال لدى الحيوان مع ما للضرورة من دافع غريزي في افعاله إلى جانب العقلاني.

فمعظم افعال الإنسان خليط من «بهيمي وإنساني» وهذا يعني ان الفعل البهيمي قد يوجد مع الفعل الإنساني لدى الشخص الواحد وفي فعل واحد عندها تكون الغلبة للفعل الذي يكون تأثيره اقوى وهذا ما نفهمه من قول ابن باجه «ولكن في هذه قد تصحبها انفعال في النفس البهيمية وان كان معاوناً للرأي كان النهوض إليه اكثر وان كان مخالفاً كان النهوض اضعف واقل»⁽¹⁴⁾.

ه - يعزي تقسيم ابن باجه الأفعال الإنسانية إلى بهيمية وإنسانية إلى دوافع الإنسان الغريزية الضرورية والارادية هكذا هي اعمال الإنسان عنده اما تصدر عن الغريزة أو عن اراده صادرة عن الرويه والتأمل وتلك هي خاصية الإنسان العاقل، فالحيوان غير الناطق انما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال وقد يشترك الإنسان مع الحيوان في هذا الفعل

(13) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص71.

(14) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص47.

كأن يهرب من مفزع بموجب غريزة البقاء فأن هذا الفعل للإنسان هو من جهة النفس البهيمية، اما حينما يقوم به الإنسان من فعل بعد رويه وتفكير فذلك فعل إنساني أخلاقي (فإن المحرك فيه ما يوجب في النفس من رأي واعتقاد)⁽¹⁵⁾.

كما يرى ابن باجه أن الفعل البهيمي (الغريزي) الضروري الاضطراري لا يلتئم منه مدينة ولا يكون جزءاً من مدينة وانما يوجد «للمتوحد» الذي يمتلك الصور الروحانية العامة⁽¹⁶⁾.

و - وقد يكون الفعل الواحد متصفاً بالإنسانية بالذات والبهيمية بالعرض وحسب وجهة النظر المقصودة إذ يقول (قد يأكل الإنسان شيئاً لأن يشتهي ويتفق معه ان يكون محتاجاً إليه منتفعاً بأكله دون ان يقصد إلى هذا الانتفاع ولا ان يظن إلى هذه الحاجة ففعله هنا يكون بهيمي بالذات وإنساني بالعرض لانه اقترن بالحاجة إلى الانتفاع به، وعكس ذلك يقال ان هذا الإنسان إن إكل هذا الشيء مدفوعاً بالحاجة إليه وهو عالم بمدى نفعه ثم أن اتفق ان وجده شهياً عنده فإن فعله يكون إنسانياً بالذات بهيمياً بالعرض)⁽¹⁷⁾.

فالفعل إذا اتجه نحو الغاية كان مرده الراي وان منشأ ذلك الفعل عن شي ابدى وكان ذلك الفعل ابدياً بذاته فكأن يفعل ليحصل منه غرض آخر وهو نفع ذلك الفعل، أما ان جاء من اجل النفس النزوعية مثل ما يفعل الفاعل تشوقاً إلى ان يفعل فقط فأن ابن باجه يقول عنه في ذلك «فكل فعل يفعله لا لينال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل فهو إنساني، فأن كان له غرض ينال به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمي وفعله عن النفس البهيمية فقط»⁽¹⁸⁾.

وابن باجه قصده في ذلك الفعل الإنساني العاقل، أي ان عدد الذين

(15) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د.معن زياده، ص52.

(16) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص75.

(17) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص47.

(18) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص15.

يدركون حقيقة ما يرون قليل جداً وهم السعداء ويبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ممثلة بالأفعال الصادرة عن الرويه وان الفعل الذي يصدر بعد الرويه هو فعل اختياري أي فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه وليست طارئة.

ولما كانت الأفعال الإنسانية عند ابن باجه تصدر عن الضرورة والارادة فالاعتدال فيهما غاية العقلاء طالما ان الإنسان مؤلف من جزئين (جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها) (وجزء عاقل) فعليه ان يوازن بين دوافع الحاجة ودوافع الارادة حتى يصل إلى الفعل الإنساني المعتدل لذا يوصينا ابن باجه بالاعتدال في افعالنا وان لا نتجاوز ما هو ضروري من خلال تأكيد على مبدأ (الوسط) في الأفعال شأنه شأن (الفارابي)⁽¹⁹⁾ ففي حديث ابن باجه عن اصناف الناس يقول «هناك صنف لا يباليون بآلاتهم ولا يحرسونها حتى تفسد عليهم سريعاً فتخترم أعمالهم، ومنهم من يصرف وكده إلى حفظ آلاته والعناية بها حتى يكون معظم وكده في حفظها فيكونون عبيداً لآلاتهم وكلا الصنفين مذموم الحال عنده، أما الاحوال المحمودة فيمثلها الذين (توسطوا) بين الصنفين، قد أخذوا من كل قسم أحسن ما فيه وبددوا أسوأ ما فيه، لأن كل واحد من الطرفين إذا اراد ان يقنع نفسه في صواب عمله يجده بالجزء المشترك بينه وبين المتوسط»⁽²⁰⁾ وهكذا يظهر مذهب ابن باجه الأخلاقي في كيفية توجيه الفرد نحو الطريق الحقيقي الذي عليه سلوكه كي يصل بأفعاله إلى درجة السمو والكمال وهو مذهب إنساني نادت به الاديان والشرائع السماوية كافة والوضعية على قاعدة (خير الامور اوسطها) أي ان هذا التوسط مصدره القرآن قبل غيره من المؤثرات الفلسفية ولكي يضمن ابن باجه توافق الشروط الأخلاقية

(19) يقول الفارابي (فكأن مراقبة النفس لكل فعل تقوم به واختيار الوسط في تلك الأفعال هي عملية يتميز بها الإنسان في تطبيقاته الخلقية بموازنة دقيقة بين أفرط وتفریط أو نقصان أو زيادة وتجنب الوقوع في احد طرفي المعادلة بينما الفضيلة هي الوسط، ينظر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص 14.

(20) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 117.

للفعل الأخلاقي في الحياة العملية يحث الإنسان على مراقبة سلوكه وميوله ليجعل جانب العقل مسيطر على الشهوة مثلما هي سيطرة الإنسان على الحيوان لكي تكون النفس البهيمية سامعه مطيعه للنفس الناطقة ما عدا الإنسان الذي هو على غير الاعداد الطبيعي مثل (السبعي الأخلاق) الذي يأخذه الغضب خارج حدود إنسانيته يقول عنه ابن باجه «فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق أي من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة حتى ينهض عن شهوته المخالفه لرأيه دائماً فهو إنسان سوء البهيمه خير منه، وما أحسن ما قيل فيه انه بهيمه لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل»⁽²¹⁾. لذا يوصي ابن باجه الإنسان ان يخضع افعاله لأفضل قوة فيه واعني بها القوة الناطقة (العاقلة) وفي هذا الصدد يقول «ولما كانت الأفعال الإنسانية هي الاختيارية كان كل فعل من افعال هذه القوى يمكن ان يكون للناطقه فيه مدخل والنظام والترتيب في افعال الإنسان انما هو من اجل الناطقة وهما للناطقه من اجل الغايه التي جرت العاده ان يقال لها العاقبه»⁽²²⁾ بما يتوافق فيه الهدف المشروع مع الوسيله الشريفة، وفي هذه الحالة يكون الفعل الإنساني محرراً من الفعل البهيمي لتحرر الإنسان مما يحدث في النفس البهيمية ويكون همه منصرفاً إلى الرأي والصواب وحينئذ يأتي فعله إنسانياً، وان إنساناً يفعل هذه الأفعال لابد من انه تحلى بالفضائل الأخلاقية تحلياً تاماً «حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تخالف النفس البهيمية بل قضت بذلك الامر من جهة ان الرأي قد قضي به»⁽²³⁾. وعلى اساس هذا الوعي يجري تصنيف صور الأفعال الإنسانية عند ابن باجه، فالإنسان له مراتب في الوجود اولها الصورة الجسمانية وثانيها الصورة الروحية الخاصة وهي الحس المشترك

(21) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص 17.

(22) المصدر نفسه، تحقيق د.معن زياده، ص 69، كذا ينظر ابن باجه القول في الصور

الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 60.

(23) ابن باجه، في الافعال الإنسانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 47.

والمتمخلة والذاكرة، والثالثة هي الصور الروحانية العامة ومعنى هذا ان ابن الصائغ يرى ان الأفعال الإنسانية تختلف رتبة باختلاف موضوعها، فهناك اعمال غايتها حاجة الجسد وهناك اعمال تهدف إلى فائدة الذات ممثلة بالصورة الجزئية مما يرضي الحس المشترك والمخيلة، واعمال عامة تخص الصورة الكلية، لذا يقول عن ذلك «ان الغايات التي يتضمنها (المتوحد) هي اما ان تكون لصورته الجسمية، أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحانية العامة»⁽²⁴⁾ ويرى ان كل فرد من الناس يراعي صورته من هذه الصور في اثناء قيامه بأفعاله وهي التي تجعله يحدد مستوى المرتبة الأخلاقية في افعال الناس «فمن الناس من يراعي صورته الجسمية فقط وهو الخسيس ومنهم من يراعي صورته الروحانية فقط وهو الرفيع الشريف»⁽²⁵⁾ أي العاقل العارف لجوهر افعاله الأخلاقية لا كذات واعية لطبيعة فعلها فحسب وكذلك كذات متصلة بالجماعة.

يربط ابن باجه بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر من خلال علاقتهما بالارادة والاختيار فيرى ان الإنسان عبر الفضيلة يستطيع توجيه انفعالاته كما يريد، لذلك قيل ان الفضيلة تصير الإنسان غير قابل للانفعالات لانه لا يقبلها ولا يفعل بها الا عن اختياره، فكأنه متحرك بذاته، اما الرذيلة فبها يصير الإنسان قابلاً للانفعالات غير ممتنع عنها احب ذلك ام أباه، فيكون كما تكون الجمادات متلقياً لقبول الانفعالات⁽²⁶⁾.

فالرذيلة بها يكون الإنسان منفعلاً الانفعال الذي له بالطبع أو بالعاده واما صاحب الفضيلة فلا يفعل الا باختياره وهو يصير كالمحرك من تلقائه لانه يسكن من تلقائه، والحيوان غير الناطق انما طبع ليقبل من الانفعال ما

(24) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 75، كذا ينظر

ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص 54.

(25) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص 58.

(26) ابن باجه، شرح السماع الطبيعي، تحقيق د.معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط 1،

1987، ص 124.

يكون له به اما جودة الحال والسلامة فقط لانه لم يحصل على التميز، اما الإنسان فلأنه اعطي جميع انواع التميز لذلك جعل قابلاً للانفعالات على الاطلاق⁽²⁷⁾.

أفعال الإنسان والعلل الغائية:

ان الغايات التي يطلبها الإنسان كثيرة فمنها العبادة التي يبتغي بها رضى الله، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بها التزين أو التلذذ ومنها النظر العقلي الذي ينتهي به إلى الاتصال بالعقل الفعال⁽²⁸⁾.

اذن الاعمال الإنسانية تتفاضل بالغايات ومثال ذلك العابد والمرائي فأن كلاهما ادى الفعل كما اداه صاحبه لا فرق الا ان غاية العابد كانت رضى الله وغاية المرائي كان ظن الناس به انه عابد، فصار هذا طاعه وذلك معصية⁽²⁹⁾.

إما الدافع الحقيقي لهذه الغايات والوسائل فهي عند ابن باجه (النيه) يعدها اساس العمل الصالح، أي اتقان الفعل لآجل الفعل لا ان ينتظر من وراء ذلك سمعة أو منفعة عاجله، ويشير ابن باجه إلى بعض الناس الذين يتظاهرون بجميل افعالهم وهم يقصدون بها غايات أخرى خاصة بهم حتى ان بعضهم يستبطنون الدثار الخشن مما يلي اجسامهم ويبرزون جزء الدثار الاحسن وآن بعضهم يتأنق في ذلك وهنا يتحدث ابن باجه عن الملوك وألروساء الذين عاصرهم حتى يقول عنهم (وهولاء يعرفون بالمتجملين)⁽³⁰⁾.

ويعد ابن باجه مثل هذه الأفعال مذمومة من الناحية الأخلاقية وهي فضائل شكلية حيث يصفها قائلاً «وهذه قد يقصد منها ان تولد في النفس

(27) المصدر نفسه، تحقيق د. ماجد فخري، بيروت، 1973، ص 106.

(28) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق د. ماجد فخري، ص 29.

(29) ابن باجه، رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص 142.

(30) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص 77.

خشوعاً فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجة ولا يقصد عنها شيء أصلاً سوى ان الإنسان يهوى ان يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية»⁽³¹⁾

الفضائل الشكلية هنا تعني (الأحوال التي توجد للصور الروحانية وهذه مرتبطة بالنوع لا بالأفراد إذ ان جميع أفراد النوع يقومون بها بشكل واحد مثل الحياء للأسد والعجب للطاووس والكرم للديك وهذه طبيعته للنوع ولم تكن تلك فضائل لانه يستخدمها سواء كان ذلك ينبغي أو لا فلذلك ليست فضائل الا بأشتراك الاسم»⁽³²⁾.

وقد يشارك الإنسان فيها الحيوان ايضاً وكما لاحظنا سابقاً ان هذا النوع من النشاط يدخل في باب الأفعال البهيمية لانها مبنية على الانفعال وقائمه على الحاجة لينال بها الكرامة والسمعة، وسماها ابن باجه (بالفضائل المظنونيه) وهي التي يكثر وجودها في المدن الاربع وهي أفعال كاذبه وان هذه الأفعال لا يلتئم منها مدينه ولا يكون جزء من مدينه وانما الإنسان الذي يفعل هذه الأفعال يكون فخوراً لأن تذكر أفعاله لا اكثر كما يوصفه ابن باجه قائلاً «فإن شئت ان تسعى ليكون كمالك بالآلات وذلك باليسار فيكون كمالك كالحالم، أو كمالك بالصحه فتكون عبد بالطبع سواء ملكك إنسان أو لم يملكك، أو يكون كمالك بالفضائل الشكلييه فتكون مدبراً لسواك تحتاج إلى مدبر وتخرج من رتبة الإنسانيه بالطبع إلى مرتبة اشرف الحيوان غير الناطق»⁽³³⁾

ويسخر ابن باجه ممن يظن ان الكرامة والزي والثياب هي التي تشرفه فليس لها اصلاً حظ من الشرف، انما هو ظن لا فرق فيه بينه وبين الحالم في السعادة.

(31) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 64.

(32) المصدر نفسه، ص 76.

(33) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 140.

وثمة افعال يفعلها الإنسان قاصداً بها الكمال فقط، وهي الفضائل الفكرية التي يفعلها الإنسان بعلم وبرويه وفي ذلك يقول ابن باجه «فأتما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن انه يعلم»⁽³⁴⁾، وكلما كان العلم بها اكثر كان فعله له اقوى وأتم اما حين لا يعلم فإنه لا يفعلها فإن عمل شيئاً منها فبعسر أو غفله»⁽³⁵⁾ وهذا يؤكد على أهمية الوعي بأفعالنا.

فيتحدث ابن باجه عن قيمة الفعل الإنساني حين يفعله وهو مدرك لما يفعل ولا يطلب من وراء ذلك غايه خاصه بل يفعله لانه خير فلذلك يفعلها حيث يعلم وحيث يظن انه يعلم ولا يكون فخوراً بعمله هذا وان أضطره إلى ذكر اسمه وفعله فلا على جهة الفخر «وبذلك يكون الإنسان فاضلاً بعمله هذا وتحصل له غاية لم يعتمدها واكثر الناس لا يعلمونها فضلاً عن أن يعتمدوها»⁽³⁶⁾.

ويضيف ابن باجه قائلاً (وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق التي يغتذي به الاصحاء وان لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه فتحصل له الصحة وهو لم يعتمدها إلى سائر ما يحصل له من الأرباح، وكما ان الصحة انما تحصل للفاضل الشهوة اعتمدها أو لم يعتمدها كذلك هذه الروحانية الشريفة أنما تحصل للفاضل الخلق اعتمدها أو لم يعتمدها)⁽³⁷⁾. ويضرب

(34) وهذا يذكرنا بموقف سقراط حين عد الفضيلة علم والرذيلة جهل وان الإنسان متى ما عرف الخير حرص على فعله ومتى ما ادرك الشر تجنبه، الا ان ابن باجه يذهب الى ابعاد من هذا حيث يطلب اتقان الفعل لذاته أي اختبار الفعل لكونه فعل جميل وليس يطلب من وراء ذلك الفعل لذة كما فعل سقراط حين عد اللذة غايه في ذاتها، وان اللذة عند ابن باجه لا يمكن ان تكون غايه وانما هي نتيجة لازمة لحياة الفضيله، ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفه اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1977، ص53، ويقارن مع اراء ابن باجه في هذا المعنى.

(35) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د.معن زياده، ص79.

(36) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص69، وهذا ما قاله ارسطو (الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئاً وراء الفعل نفسه لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبه التي يجب على الإنسان ان يطلبها لذاتها، ينظر ارسطو، علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، ص350.

(37) المصدر نفسه، ص70.

ابن باجه مثلاً بين الذي يفعل الفعل وهو عالم به وبين الذي يجهل ما يفعل. فيشبه الاول بالمبصر في الضوء ويشبه عدمه بالمبصر في الظلمة وكل عمله خطأ وما كان منه صواب بالعرض وانما يوجد العلم بالمحمول الذاتي بوجود العقل⁽³⁸⁾ وهنا يرى ان الفضائل هي الفضائل العقلية، والتي لا تأتي عن طريق المعرفة والعلم لا تسمى فضائل لكونها ناقصة ومؤقتة. لذا يرى ابن باجه اللذة أصناف، منها اللذة المحسوسة وهذه تكون مذمومة ثم اللذة العلمية، والعلم له لذتان ضرورة احدهما ما يكمل به القوة الناطقة وهو الحق وهذا افضل انواع الالتذاذ والصنف الآخر من اللذة هي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً وهذه دائمة ملازمة أبداً للعالم وهذه لا يتقدمها ألم وتشتبك في هذه اللذات الحواس الاربع وأن أفضل أنواع الالتذاذ هو الالتذاذ الفلسفي وفي هذا الصدد يقول ابن باجه مخاطباً تلميذه ابن الإمام⁽³⁹⁾ «وفي هذا الصنف كنت انا وكنت انت وسائر اصحابنا على اختلاف انواعهم إذا تذكرتهم علمتهم من غير ان يحركنا شيء إلى هذا الالتذاذ قط وانما تحركنا إلى العمل شدة الشوق إليه ولا نعلم من شرف عملنا على عمل سائر الاصناف اكثر من اعتراف الناس بأن العلم افضل الاشياء الإنسانية»⁽⁴⁰⁾.

يخلص ابن باجه من ذلك إلى القول أننا بالعلم نحصل على افضل كمال وجودنا حيث يرى ان كل فعل، غير التعلم، فأنما هو للإنسان بتوسط وجود غيره فاضلاً وأن الصنائع يخدم بعضها بعضاً، والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر ان يكون لنفسه، فبين ان الفطرة الفائقة هي التي ينال بها العلم النظري وانت فلك الفطرة الفائقة وحاشاك ان تنزلها منزلة الناقصة

(38) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 135.

(39) ابن الإمام كان كاتباً متميزاً في العلوم، صحب ابن باجه وتلمذ له وبلغ صدق المودة بينهما أن اهدى اليه ابن باجه عدداً من الرسائل الفلسفية وكان يخاطبه بلبق (الوزير) منها (رسالة الوداع) و(رسالة اتصال العقل بالإنسان) ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص 14.

(40) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 120.

فتكون ساعياً لغيرك بالاختصار ان تفعل سوى العلم⁽⁴¹⁾ بمعنى اخر يقول
 أننا بالعلم سنصل إلى امر عظيم لا نعلم ما هو على التحصيل وأن موقعه
 من النفس لا يمكن ان يحد حتى يقول «ان بعض الناس يعتقد انه يصير نوراً
 وأنه يصعد إلى السماء»⁽⁴²⁾.

ان الغاية عند ابن باجه من وجود الإنسان وافعاله هي القرب من الله
 عن طريق العلم وحب الحكمة والاتصال بالعقل الفعال وهو في هذا متأثراً
 بالفارابي⁽⁴³⁾. ومهما تنوعت الغاية تبقى سعادة الإنسان عند ابن باجه
 مقرونة بتحقيق أهدافه المتنوعة من خلال الفضائل والذات في مستوياتها
 الأخلاقية العقلية والروحية ليصار إلى بيان الصورة النهائية لأخلاقية الفعل
 المحمود من خلال الاتصال بالعقل الفعال، عندها يصير عقلاً وعاقلاً
 ومعقولاً بما ينطوي عليه من مضمون أخلاقي فاضل.

المضمون الأخلاقي للذة عند ابن باجه:

يقسم ابن باجه اللذات حسب الأفعال التي يقوم بها الإنسان إلى
 صنفين، تسمى الاولى باللذات لطبيعيه (الحسيه) وهي لذات الملموسات
 كاللذات بالحر والبارد المحيطين التي ترد أجسامنا وهذه توجد عندما
 نعدم أضدادها، فأن الجوع والعطش يتقدم الأكل والشرب ومتى كان
 أحدهما اشد واكثر كانت اللذة اكمل وأتم وعلى فتور هذين تنقص اللذة
 وتوجد أقل⁽⁴⁴⁾. تتسم هذه اللذات في كونها مؤقتة ومنقطعة، وقد يقال في
 اللذة انها تتصل متى كان الإنسان يلتذ إذا أراد ان يلتذ بذلك بالقدره على

(41) المصدر نفسه، ص 134.

(42) المصدر نفسه، ص 121.

(43) يقول الفارابي (إذا حصلت القوة الناطقة عقلاً بالفعل صار ذلك العقل الذي هو الان
 بالفعل شبيهاً بالأشياء المفارقة يعقل ذاته التي بالفعل عقل ويكون حينئذ العاقل والمعقول فيه
 شيئاً واحداً بعينه وبهذه يصير في رتبة العقل الفعال وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كملت سعاده،
 ينظر الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص 35.

(44) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 134.

اللذيد لذا يرى بعض الناس أن الموسر متصل اللذة، والملك الذي لا ضد له في زمانه، وذلك يقال له اتصال على التشبيه بالمتصل.

إما الصنف الثاني من اللذات هي لذة المعقولات المعنوية (الروحية) وما يجري مجراها كالاتذاذ العقلي بالعلوم وكالاتذاذ بالتخيل والصور المجردة فمن غير وجود هذا التشوق إلى العلم تنعدم الحركة نحو العلم وهذه اللذة خفية باطنية لا يكمل وجود العلم الا بها، ويعد ابن باجه هذه اللذات متصلة ودائمية بخلاف اللذات الشهوانية البدنية واللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية حيث يقول «ان السرمذ يقال له متصل كما يقال في حركة الدوريه انها متصلة، كما يقال على ماله طرف واحد من الزمان، كما يقال على نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متصل من جهة انه لا طرف آخر له وبالجمله فالدائم من جهة ما هو دائم يقال عليه المتصل»⁽⁴⁵⁾ بهذا المعنى نظر ابن باجه إليالمضمون الفاضل لغايات الأفعال الأخلاقية العقلية المحموده التي تصاحب شعور الإنسان الدائم بتحقيق اللذة المعرفيه كفضيله قصوى.

فاللذات متصلة مادامت لذات عقلية وفي اشرف اشكالها تعبر عن غاية الإنسان القصوى، ويأخذ على «الغزالي» قوله في كتابة المنقذ من الضلال⁽⁴⁶⁾ انه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية وألتذ بها التذاذ عظيمًا، فاللذة لا يمكن ان تكون غايه اذ ان لكل فعل من الأفعال التي نمارسها لذه تناسبه، فإذا آتقنا الفعل حصلت لنا اللذة الخاصة به لا محالة، فنحن نطلب آتقان الفعل لا اللذة، ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل التي تتصل بها درجات وأللذات التي تقترب بها درجات وان الفضيلة المتصلة بممارسة الفعل الذي ينزل من الإنسان منزلة ذاته هي الغايه القصوى⁽⁴⁷⁾.

(45) المصدر نفسه، ص 129.

(46) الغزالي، ابو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة،

1970، ص 60-66 وما تلاها.

(47) ابن باجه رسائل ابن باجه الالهية، ص 30.

فإذن ليس في شيء من اللذات اتصال اللهم الا في لذة يكون موضعها الأول هو الموجود وتكون الصورة هي المصور وليس في ذلك شيء ينسب إلى الأجسام الكائنة الفاسده الا في العقل المستفاد ولذلك هو دائماً⁽⁴⁸⁾.

هنا يتكلم ابن باجه عن افضل انواع اللذات ويعني بها اللذة الدائمة التي يستشعر بها الإنسان (المتوحد)، بعد ان يصل ذلك الإنسان إلى وحدته وهو العقل الواحد وهذا العقل آزلي وبه يصل الإنسان إلى الاتحاد بالعقل الفعال ولا يصل إلى هذه الرتبة الا المتوحدون الذين يبلغون ذلك بأفعالهم الصادرة عن الرويه والفكر بعد ان حافظو على توازنهم حين تعصف بالآخرين عواصف الانحراف.

نستنتج مما تقدم ان ابن باجه يعطينا درساً في الأخلاق التي يجب ان نسلكها في حياتنا، وهي ان يكون العقل هو الموجه لأفعالنا دائماً وان نختار من الأفعال ما هو خير لأن ذلك معشوق بالطبع محبوب بالكل وان نفعل الفعل الجميل لأنه جميل وهذا هو جوهر الفعل الإنساني الأخلاقي الفاضل لا أن نأمل من وراء ذلك منفعة أو لذة عاجلة بعد إن جعل ابن باجه (النية) هي أساس العمل الصالح، فلا بد للعبد من خالص (النية) في كل حركه وسكون لأنه إذا لم يكن كذلك يكون غافلاً عن دوافع أفعاله ومحركاتها والنية هي روح الأعمال في الإسلام وحقيقتها والجزاء يكون عليها فإن كانت خالصة لله تعالى جاءت ممدوحة وكانت خيراً وأن اختلطت بالأغراض الدنيوية جاءت مذمومة فاقده لمضمونها الأخلاقي وابن باجه ينطلق من موقفه هذا من كونه فيلسوف مسلم وكون الإسلام يدعو لذلك.

(48) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 131.

المبحث الثاني

النفس عند ابن باجه ودورها في تحقق الفعل الأخلاقي

جاري ابن باجه في تعريفه للنفس تعريف أرسطو القائل بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي⁽⁴⁹⁾ والاستكمال فيه أول وفيه آخر، فالنفس إذا قيلت على الكمال الأول كانت قوة فاعله أي محسوسه، وإذا قيلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعله أي معقوله، ويضرب ابن باجه مثلاً لذلك بقوله ان المهندس في حالة قيامه بأعماله الهندسية يكون مهندساً على الكمال الأخير لكنه عندما ينام أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة يكون مهندساً بالقوة⁽⁵⁰⁾.

ويرى ابن باجه ان العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية بانواع الشرف كلها وليس يمكننا ان نقف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي كما ان من لا يعرف حال نفسه فهو اخلق ان لا يوثق به في معرفة غيره⁽⁵¹⁾ لأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفه قواها ونزعاتها وميولها فلكي يصلح الإنسان نفسه يجب ان يعرفها أولاً فالمعرفة الحقيقية هي معرفة الذات واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة لغرض وصول الإنسان إلى غايته القصوى.

ويقول عنها (أرسطو) انها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي وهي اشرف جزء لانه يبحث عن أكمل واشرف صورة من بين الصور الطبيعية وهو عظيم الفائدة في البحث عن الحقيقة باكملها لان العلوم العقلية الخلقية انما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف احوالها⁽⁵²⁾.

(49) أرسطو، النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1980، ص30، يقارن بابن باجه، النفس، تحقيق محمد صغير المعصومي، دمشق، 1960، ص9.

(50) الاهواني، احمد فؤاد، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، 1965، ص54.

(51) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، مصدر سابق، ص29.

(52) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص153، أوردة نقلاً عن أرسطو.

وفي سياق بحث ابن الصائغ عن اسرار النفس يقسمها على أربع قوى هي، القوة الغذائية، والقوة الحساسة، القوة المتخيلة، والقوة الناطقة أي (العقل)⁽⁵³⁾. يعدها العامل المحرك للإنسان في افعاله على تنوع دوافعها وأختلاف نواياه وغاياته الأخلاقية وهكذا يتدرج بها من الأقل إلى الأكثر مثلما يذكرها على سبيل الجدل النازل من الاسمي فالادنى قائلاً «وكل إنسان فله اجناس من القوى أولها القوة الفكرية والثانية القوى الروحانية الثلاث، وهي الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة، والثالثة القوى الحساسة، والرابعة القوى الغذائية»⁽⁵⁴⁾ وها نحن نتدرج مع ابن باجه في تحليله لقوى النفس من الادنى فالاسمي بحسب ماورد في كتاب النفس:

أ - القوى الغذائية :

وهي استكمال اول للجسم الالي المغتذي وتساعدتها قوتان، النامية، والمولدة، فالغذية تعد من الغذاء في المغتذي ما يستعمل لحفظ البدن ونموه وآخر للتناسل⁽⁵⁵⁾ والغذاء يقال بالقوه، فالغذاء الذي بالقوه، هو الغذاء البعيد فضرورة له محرك هو الذي يصيره غذاءً بالفعل وفعله هو التغذية والمحرك هو الغذائي والجسم الذي له مثل هذه القوة هو المغتذي⁽⁵⁶⁾. والقوه الغذائية عند ابن باجه تورد البدل أي بدل ما يتحلل، ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص به وبه كمال وجوده كما يظهر في كثير من النبات والحيوان وله قوه يتحرك بها إلى ذلك النحو وهي القوه النامية⁽⁵⁷⁾. ومقدار استفادة الإنسان من نشاط القوى الغذائية، مسألة النمو والنضوج والاستقامه. والقوه الغذائية هي قوه شائعها بها يحيا

(53) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص9.

(54) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلايوس، ص32.

(55) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص11.

(56) الاهواني، أحمد فؤاد، ابن باجه، مصدر سابق، ص173.

(57) ويتفق ابن باجه في ذلك مع ابن سينا في قوله (من انها توزع الغذاء على مقتضى القوة الغذائية فانها تسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة من جهة أخرى =

الجميع، أي انها يشترك فيها النبات والحيوان على السواء، أي هي قوة تكاد يشترك فيها الإنسان مع بقية الكائنات الحية، حيث يقول ابن باجه (إن الإنسان قد توجد له حالة بها يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه الرحم، فإنه يتخلق أولاً، فإذا اكمل تخلقه اغتذى ونما)⁽⁵⁸⁾، بعدها تأتي ادوار بقية القوى حسب حلقات تطور عمره وتكامل بناء جسده ونضوج وعيه واكتمال قوته الناطقة (العاقلة).

ب - القوة الحساسة :

الاحساس مرتبة لاحقة للتغذية والنمو لدى الكائن الحي لذلك يكون الحس عند ابن باجه (بالفعل) كحال الحيوان المتنبه عندما يحس وقد يكون (بالقوة) مثل حال النائم، والقوة منها قريبه ومنها بعيد، والبعيد كقوة الجنين على الحس، والقريبه كحال حاسة الشم عندما لا يحضر المشموم وحال البصر عند الظلمه⁽⁵⁹⁾. وإن الحيوان والإنسان يشتركان في الاحساس لذلك يقول ابن باجه «وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه اشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى»⁽⁶⁰⁾. اما النبات فلا يشترك في هذه الحاسة، ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة اصلاً وتنسب إلى الحيوان فان كل حيوان فهو حساس.والنفس هي المحرك الاول، وتحرك بصنفين من الالات، بآلات جسمانية، وآلات روحانية، والآلات الجسمانية منها ما هو صناعي ومنه ما هو طبيعي، ومن الآلات الطبيعية ما يسميه ابن باجه (الحار الغريزي)⁽⁶¹⁾ الذي بواسطته يتحرك

= فليصفه بتلك الجهة ليزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمه الغاذيه في جميع ذلك، ينظر ابن سينا الشفاء، النفس، ج6، تحقيق جورج قناتي وسعيد زايد، القاهرة، 1975، ص46.
(58) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص159.
(59) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965، ص176.
(60) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص159.
(61) وهو موجود لكل ذي دم ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم ويسمى الحار الغريزي من جهة ما هو اله للقوه المحركة وهي صورته وهي المحرك الاول روحاً غريزياً، والروح =

الحيوان من تلقائه، وإذا ذهب هذا الروح عند موت الحيوان بقيت تلك غير متحركة ولا محركة ونحن نعلم ان (كل متحرك اما من غيره، واما ان يتحرك بذاته، وكل متحرك من غيره فله محرك، والمتحرك بذاته، اما ان تكون حركة طبيعية أو عرضيه)⁽⁶²⁾. وفي نظرة ابن باجه للإنسان لا يخرج عن ثنائيه (النفس والبدن) المعروفه، فيرى ان علاقة النفس بالبدن هي (علاقة الصورة بالمادة) مادامت المادة قد وجدت من اجل وجود الصورة حسب ما وضعه (ارسطو)⁽⁶³⁾. وان النفس والبدن عند ابن باجه واحد كما هو حال المادة والصورة حيث يقول «فالحيوان يقال على كل واحد منهما، فيقال بالتقدم في الزمان وفي الدلالة على المجموع ويقال بالتأخير في الزمان وبالتقدم في الوجود على ذلك»⁽⁶⁴⁾ وأن الهيولى لا تتحد إلا بالصورة التي تتقبلها عندئذ تكتسب هوية تلك الصورة، وإذا تلبست صورة بعد خلع أخرى اكتسبت هوية الصورة الجديدة التي قد تكون نقيض الاولى، مما لا يستقيم مع معنى الهويه الواحده ومآلها في الحياة الثانيه وهو امر يوجب صلة المادة بالصورة ونرى ان ابن رشد يتابع ابن باجه في ذلك حيث يقول «ان جميع الاجسام الكائنه الفاسده مركبه من هيولى وصورة، وانه ليس ولا واحد منهما جسما وان كان بمجموعهما يوجد الجسم، وأن الهيوك الاولى لهذه الاجسام ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل وأن الوجود الذي يخصها انما هو لها من جهة انها قويه على قبول الصور»⁽⁶⁵⁾.

= يقال على النفس، ينظر ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه، ص158.

(62) ابن باجه، شرح السماع الطبيعى، تحقيق د.معن زياده، مصدر سابق، ص189.
(63) يرى ارسطو أن الصورة هي مبدأ جوهرى للأشياء وملازمه للمادة لان الجوهر الحقيقى هو الجوهر المشخص المركب من الصورة والماده، وأن الماده والصورة هما شئ واحد وأحدهما بالقوة والآخر بالفعل، ينظر شارل فرنز، الفلسفه اليونانيه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط1، 1968، ص145.

(64) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهيه، ص116.

(65) ابن رشد تلخيص كتاب النفس، تحقيق د.أحمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصريه، القاهرة، ط1، 1950، ص4.

لهذا السبب يصّر ابن باجه على القول بأستحالة تجرد الهيولى عن صورة ما، وأما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى والا لما استطعنا تصور امكان أي تغير لأن التغير انما يكون بتعاقب الصور الجوهرية من ادناها وهي الصور الهيولانية إلى أعلاها وهو العقل⁽⁶⁶⁾.

إذاً يرى ابن باجه أنه لا يمكن تجرد المادة من الصورة لأنه متى جردت منها كانت كاذبه ومخترعه، ومن هنا كان لابد للناظر حينما يتأمل الصور تأملاً طبيعياً من ان ينظر فيها مع المواد المتصلة بها. أي ان ابن باجه يرى أن المعرفة الصحيحة لأفعالنا ومظاهر النشاط فينا من الحس صعوداً إلى العقل، اما الحس لوحده فلا يمكن الاعتماد عليه ولا يمكن ان نصل بواسطته إلى غايتنا الأخلاقية والروحية.

وان الهيولى في الجسم هي الاستعداد لقبول الصورة دون ان يكون هناك انفصال بين هذه وتلك، في حين ان الهيولى في النفس هي استعدادها لقبول معنى الأثر الذي يتركه معنى المحسوس في الحس⁽⁶⁷⁾ وهذا مستوى جديد في سلم الوعي يتعلق بالذال والمدلول لغة وبهذا يقول ابن باجه (والفرق بين المعنى والصورة، ان الصورة تصير مع الهيولى شيئاً واحداً ولا يكون هناك مغايرة. ومعنى المدرك هو صورة منفردة عن المادة، فالمعنى هو الصورة المنفردة عن المادة⁽⁶⁸⁾).

(66) أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الأشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، دار المعارف، مصر، ط 1، 1972، ص 97.

(67) سبق وان فرق ابن سينا بين أدراك الصورة وإدراك المعنى بقوله ان الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معاً لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه الى الحس الباطن مثل أدراك الشاة لصورة الذئب، اما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر، ينظر ابن سينا، النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الافاق الحديثه، بيروت، ط 1، 1985، ص 201.

(68) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص 94.

ج - القوة الروحانية (الخاصة) وهي عند ابن باجه :

1 - الحس المشترك :

وهو عند ابن باجه أدراك الشيء من جميع جوانبه أي انه يجمع بين الأحساسات المختلفة في معنى واحد وله وظيفة أخرى وهي استيفاء أثار المحسوسات بعد غيابها عن الحواس فهو يدرك أثر الحواس، فكأن الحس المشترك قوه سادسة إلى جانب الحواس الخمس أي انه غاية هذه الحواس الخمس جميعاً⁽⁶⁹⁾.

فالصورة الروحانية تتفاوت بتفاوت نسبة كل منها إلى قوى النفس فالجسمية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجوده في التخيل والجسمية الموجودة في التخيل أكثر من الجسمية الموجوده في صورة القوة الناطقه، فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضه لم يبق لها إلا نسبتها العامه⁽⁷⁰⁾.

ولما كان لكل محسوس خاص من حاسة تدركه فأن الحس المشترك هو الذي يجمعها وفي ذلك يقول ابن باجه «ولما كان ما به قوام الشيء أما مشتركة وأما خاصة، فالخاصة انما تدرك بحاسة واحدة فقط في حين أن المشتركة هي التي تشترك في ادراكها حواس مختلفة بقدر جوانبها المدركة»⁽⁷¹⁾. وهذا هو أصل القول أن الحس المشترك واحد بالموضوع كثير بالقول لأنه يحتوي على الحواس جميعها.

ثانياً: التخيل :

يرى ابن باجه أن (التخيل) مرتبه من مراتب التجرد ويضعه بعد مرتبة الحس وقبل مرتبة النطق، وأن كل مرتبه من هذه المراتب هيولى للمرتبة

(69) المصدر نفسه، ص 130 .

(70) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهيه، ص 51.

(71) ابن باجه، النفس، تحقيق المعصومي، ص 99.

التي تأتي بعدها، وأن الحس والحس المشترك هما هوى لقوة التخيل وان التخيل صورة لهما⁽⁷²⁾ وأن الحس والتخيل كلاهما أدراك ولا يمكن تخيل شيء من الأشياء مالم يسبق الاحساس به فالحس يتقدم التخيل تقدماً طبيعياً⁽⁷³⁾. لانه كالمادة للتخيل، فالحس هو اول أدراك مقترن بالجسم فواجب ضرورة ان لا يكون حس دون تخيل، وانها ليست عقلاً لأن المعقولات تكون صادقه وهذه كاذبه لأننا نتصورها دائماً مع الهوى بخلاف حقيقتها حين نتصورها مع الأفعال في حالة (التشوق) التي قد نجدها عند الإنسان والحيوان ولا سيما حين يتحرك الحيوان حركات مختلفة، وهي اشرف قوه في الحيوان غير الناطق ولا يوجد في الحيوان غير الناطق قوه اكمل من هذه القوه وفي ذلك يقول ابن باجه «والتشوق قد يقع بخيال وقد يقع بفكر، وليس للحيوان غير الناطق غير تشوق الخيال وهو اقصى مراتبه، وأما التشوق الفكري فأنما هو للإنسان خاصة»⁽⁷⁴⁾.

وهو امر سيتبناه فيلسوف قرطبة لاحقاً في قوله (ان الحيوان ليس يمكن ان توجد فيه قوة أرفع من هذه أعني المتخيلة إلا في الإنسان وهي القوه الناطقة)⁽⁷⁵⁾ وان استعان الاثنان ابن باجه وابن رشد بأشارة لابن سينا⁽⁷⁶⁾ وإذا كان الحس هو أول ادراك مقترن بالجسم فأن التخيل هو الأدراك الثاني المقترن بالجسم، ولما كان الحاس جسماً صورته القوة الحاسة وكان هذا الجسم قابلاً للانفعال تحت تأثير المحسوس كان لابد للمحسوس من أن يترك أثارة في هذا الجسم المنفعل بعد غيابه وللحاس ان يستبقي هذه الآثار بعد الغياب، وان القوة التي تستبقي هي الحس المشترك

(72) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، ص 77.

(73) لذا يعرف (ارسطو) التخيل (بأنه حركة ناتجة عن الأحساس بالفعل) ينظر أرسطو، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ط 2، 1962، ص 107.

(74) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص 125.

(75) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 65.

(76) يقول ابن سينا «وهي القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانيه ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، ينظر ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 36.

والقوة التي تستحضرها هي الخيال ومن هنا كانت القوة المتخيلة صورة للحس المشترك عند ابن باجه⁽⁷⁷⁾.

جميع ذلك يؤشر للعلاقة المتوترة بين ضرورات الحاجة للإنسان الجسد في أفعاله البيولوجية ودوافع النفس الساعية إلى فعلها وهي تتعرض لأشارات الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة تاركة للنفس الناطقة إدارة نشاط الإنسان الحر المختار.

د - القوة الناطقة (العاقلة):

هي القوة المحركة للأفعال الإرادية الاختيارية التي تأتي عن رويه واختيار مسؤول يبني عليه الجانب الأخلاقي.

ففي الإنسان أمورٌ كثيرة بمجموعها يكون إنساناً فيه القوة الغاذية وليس هذه تقبل صورتها، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تقبل ذواتها ولا تلحقها وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به⁽⁷⁸⁾.

ويقسم ابن باجه الصور الروحانية (العامة) إلى اصناف، أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر⁽⁷⁹⁾. وجميعهم تقوم على قاعدة مادية حسية (هيولانية) تتمثل بالجزيئات المحسوسة والمظنونه بما تتركه من صور في العقل.

ويرى ابن باجه ان لهذه الصور الروحانية في موضوعاتها التي تحرك أفعال الإنسان مراتب هي بها اكثر روحانية واكل روحانية، والصور التي في الحس المشترك هي اقل المراتب الروحانية وهي اقرب الروحانية إلى

(77) شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، ص 78.

(78) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلايوس، ص 86.

(79) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الالهيه، ص 49.

الجسمية ثم الصورة التي في الخيالية وهي أكثر روحانية وقل جسمانية ثم التي في القوة الذاكرة «وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة».

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه يرى أن القوة الناطقة لا توجد بها جسمية مثلما توجد في القوة الأخرى التي ذكرناها ولذلك يقول «ولا جسمية اصلاً في صورة القوة الناطقة لذلك يرتفع عنها جملة النسبة الخاصة التي بينها وبين الشخص فإنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضه لم يبق لها إلا نسبتها إلى العامة وهي نسبتها إلى أشخاصها»⁽⁸⁰⁾.

فالقوة الناطقة إذن أرفع الصور الروحانية جميعاً لعدم اتصالها بالجسمية ولهذا كانت بالضرورة متقدمة على سائر قوى النفس في الوجود وكانت جميع القوى الأخرى لأجلها نظراً لأنها أفضلها جميعاً وما ينجم عنها من أفعال تعد الأشرف والأجمل.

فالإنسان يترقى في أفعاله خلال فترة حياته من الصور الحسية إلى الخيالية حتى يكون إنساناً بالقوة الفكرية وفي ذلك يقول ابن باجه «فالقوة الفكرية انما تحصل له إذا حصلت المعقولات فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه وبهذه الشخص لا بتلك»⁽⁸¹⁾، من نتائج عمله تتجلى في أفعال الإنسان العاقل.

والقوة الناطقة تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل وتقال على العقل بالفعل «فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالأطلاق»⁽⁸²⁾. بما يضيفي على ذلك الفعل المعقولية والقيمة الأخلاقية، بما يكشف عن أثر الفارابي على ابن باجه في تقسيمه للعقول إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد وعقل فعال خارج

(80) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثوس، ص 21.

(81) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 160.

(82) المصدر نفسه، ص 161.

المألف الأرسطي وفي ذلك يقول الدكتور علي الجابري (وهكذا يبدأ العقل الإنساني عند الفارابي استعداداً لتقبل صور الأشياء، ومتى ما تحقق الإدراك لهذا العقل أصبح عقلاً بالفعل، ثم يرتقي إلى رتبة العقل المستفاد وهي أرقى مرتبة يصل إليها العقل البشري فلا يكون بينه وبين العقل المفارق شيء آخر فيصبح صاحبه مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة)⁽⁸³⁾. وهذا يعني أن المحرك الأول هو العقل بالفعل مادام الإنسان إنساناً بالفعل في أقواله وأفعاله يحسن التمييز ويحسن الاختيار، أما حينما يكون بالقوة فإن محركه حينذاك قد يكون القوة لمتخيله أو القوة المنمية الحسية أو القوة الغاذية النزوعية.

وهذا يعني أن القوة الناطقة متغيره ومتحركة وهذا هو الانتقال من القوة إلى الفعل، إذن الارتقاء من الهولانية إلى الروحانية النقية ومن التغير المستمر إلى السكون الدائم ومن التشوقات المؤلمة المستمرة إلى السعادة الخالدة كلها تستلزم استخداماً كاملاً للصور الروحانية بمختلف مراتبها بما يمنح أفعال الإنسان مضموناً أخلاقياً بحسب الدافع المحرك.

وان كل شيء موجود نحو غايه ما وهو انه من اجلها كان، فأنها لو كانت غير موجودة كان وجوده عبثاً فهي تعطيه الشرف والكمال فليس الفاعل شريفاً بذاته ما لم يكن لفعله غاية قصوى حتى يكون فعله جوهره كما قيل في العقل، انما هو معد لأن تفعل عنه الأفعال التي توجبها الحكمة⁽⁸⁴⁾.

. وابن باجه يجعل الكلي مرتبطاً بالموضوعات التي من جنسه لهذا يعني ان الكليات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية الواقعية هي المعقولات الحقيقية، والأشخاص التي قد يرتبط بها المعقول

(83) الجابري، د.علي حسين، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، بحث في مجلة المورد، المجلد السابع عشر، العدد الثالث، ص45.

(84) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص137.

عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية* فيكون مضافاً إلى تلك الصور الروحانية فلا يعقل الأمعها وفيها⁽⁸⁵⁾. فصورة الرجل يشترك بها جميع أفراد النوع فهي لا تختص بأفعال زيد أو عمر، وان الوصول إلى المفهومات العامة الكلية المتأتية عن التعقل يختص بها الإنسان وحده، وقدرة الإنسان على الوصول إلى المفهومات الكلية تؤدي به إلى الخلود والبقاء أي أن ابن باجه يؤكد على خلود النوع أي العقل بأعتباره واحداً عند الجميع والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيه هيولانية⁽⁸⁶⁾. أي بواسطة هذا الطريق تصبح الحركة الصاعدة نحو الوحدة ممكنة.

فنوع الإنسان أو ماهيته المعقولة عبارة عن جميع القوى التي يتصف بها الإنسان والتي توجد خارجة عنه فلم تتغير بتغيره، ففي الإنسان إذن معنى سرمدي، هو كلي الإنسان، ومعنى كائن فاسد، أي أنه كائن فاسد بطبيعته الهيولانية، سرمدي روحاني بطبيعته العقلية.

يقول ابن باجه «كل جسم كائن فاسد، فلصورته ثلاث مراتب في الوجود أولها الروحانية العامة، وهي الصور العقلية وهو النوع، والثانية الصور الروحانية الخاصة، والثالثة الصور الجسمانية»⁽⁸⁷⁾.

ويرى ابن باجه أن الأولى هي «النوع» هي أفضلها لأن الإنسان يخلد بواسطتها ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال على قاعدة اتصال الشبيه بالشبيه.

فهو لا يخلد عن طريق المشاركة في مفهوم الإنسان فليس كل إنسان خالد وإنما يخلد عن طريق المفاهيم الكلية التي يدركها أي نتيجة الارتقاء

(*) ومعنى الروحانية الافكار المجردة الموجودة داخل وعي الإنسان.

(85) ابن رشد، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد

فؤاد الالهواني، ص 110.

(86) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة، ص 26.

(87) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص 58.

وتعقل الصور الروحانية والتحول إلى واحدة منها، وفي هذا يقول ابن باجه «فكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة فكذلك باينت صورته سائر الصور التي للكائنات الفاسدات واشبهت بالصور التي للجسام المستديرة»⁽⁸⁸⁾.

أي أن غاية ابن باجه الخلو من الكثرة إلى الوحدة أي وحدة العقل الكلي الذي هو غاية الإنسان والمتوحد على حد سواء، لابل هو الغاية الاشرف والاعقل للافعال الإنسانية كافة.

أي أن ابن باجه يهدف بذلك إلى الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي ويقول في ذلك «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحد»⁽⁸⁹⁾ بما يؤكد دورية الفعل الإنساني وعدم انقطاعه بالموت في هذه الدنيا، ما دامت (الآخرة) متوقفة عليه.

وابن باجه يعد العلم هو الطريق الآمن الذي إذا اتبعه الإنسان يؤدي في النهاية إلى الاتصال بالعقل الفعال، فيما أن العلم عمل كسبي فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه، وهذه ذروة النتائج للنيات الحسنة وللوسائل الفاضلة التي توصل بها الإنسان (الفاضل = المتوحد) في تحقيق السعادة الكاشفة عن جلال الفعل الإنساني الأخلاقي.

لهذا السبب قسم ابن باجه القوة العقلية الحرّة والمريدة ممثلة بالنفس الناطقة إلى (عقل عملي) (وعقل نظري).

الاول يقصد به العقل الذي ما يحركنا إليه النزوع نحو طلب حاجة ما فالعملي يطلب الحقيقة في مجال الميول والشهوات للإنسان الجسد، أما العقل النظري فهو يطلب الحقيقة لذاتها وموضوعه الكلي والموجودات الدائمة الثابتة، أي الكليات والصور العقلية المجردة التي يحصلها العقل

(88) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاتوس، ص 84.

(89) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 166.

الإنساني في مستوياته الراقية والمتطلعه نحو الكلي.

لذا يعتبر ابن باجه أن العقل النظري هو الذي نستطيع بواسطته من الوصول إلى درجة العقل المستفاد في جميع أفعالنا الصادرة عن أرادة واختيار حيث يرى أن الكمال له مراتب مختلفة وواجب على الإنسان أن يختار في أفعاله بتبصر أيها أفضل له إذ يقول «فانه من حصلت له هذه الرتبة حصل في حالة لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية، وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين أعني الطبيعة والبهيمية حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذه، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها»⁽⁹⁰⁾.

ويضيف قائلاً «وإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة درجة العقل المستفاد صار هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا حال وصار أحب المخلوقات إلى الله وعلى قدر قربته منه قربته إلى الله»⁽⁹¹⁾.

وهنا نتفق مع ما استخلصه ابن طفيل في نقده لابن باجه قائلاً «بأن هذه الرتبة التي أشار إليها ابن باجه ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولم يتخطاها»⁽⁹²⁾.

فابن باجه يرى أن العلم النظري الذي يبلغ به فعل الإنسان كماله الطبيعي الذي تنزل جميع الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والألات خليق بالإنسان الكامل أن يطلبه دون سواء وأقصى مراتب هذا العلم ما كان في غاية البعد عن المادة وهي مرتبة العقل المستفاد⁽⁹³⁾،

(90) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 141.

(91) المصدر نفسه، ص 142، وبهذا الصدد يقول الفارابي «أن الإنسان الكامل الذي استكمل قواه العقلية بتحصيل الفلسفة النظرية ووصل إلى درجة العقل المستفاد وأصبح عقله مادة وموضوعاً للعقل الفعال ولم يعد بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، ينظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، ص 19.

(92) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ط 1، 1935، ص 7.

(93) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص 30.

الذي يضيف على أفعال صاحبه رداءً أخلاقياً فاضلاً.

ويرى أن اللقاء العقلي بل «اللقاء الإلهي» بين الفلاسفة يتم عن هذا الطريق، لذلك يقول مخاطباً تلميذه ابن الإمام في رسالة الوداع قائلاً «فليكن لك البقاء الاطول أن لم يتفق اللقاء بالابدان وكنت قد عدمت البدن فدونك هذا النوع من اللقاء العقلي بتعلم العلم النظري، فإن شئت أن تلقاني ومن يأتي بعدك في غابر الزمان فدونك هذه المنزلة من العلم تلقى الأسلاف وهم قد رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك هو الفوز العظيم»⁽⁹⁴⁾ فأى فعل على هذا المستوى من الفضيلة لو لم يكن فعلاً عقلياً فاضلاً لا يقدر عليه إلا المتوحد.

فأعمال ابن باجه في الحكمة النظرية تهدف إلى الاتصال بالعقل الفعال وبواسطة هذا الاتصال يصل الإنسان إلى كماله النهائي ويحقق غايته الإنسانية، وتلك غاية جليلة جديرة بأن يسهر أصحابها على حسن الاداء.

وكثيراً ما يؤكد ابن باجه في كتبه ورسائله أن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل السعادة، وليس التصوف والمعرفة العرفانية، لذا نراه يرفض أدعاء المتصوفة أدراكهم السعادة بطريقتهم حيث يقول «لذلك زعم الصوفية أن أدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ وذلك كله ظن وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع وهذه الغاية التي ظنوها اذ لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فأدراكها بالعرض لا بالذات ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان العقل فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية»⁽⁹⁵⁾.

والمعنى نفسه يؤكد ابن باجه في رسالة الوداع قائلاً «وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد وسماه «المنقذ من الضلال» وصف فيه

(94) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 143.
(95) ابن باجه، في الصور الروحية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 55.

طرفاً من سيرته وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً الهية والتذ التذاذاً عظيماً وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق وهذا الرجل بين من أمره أنه غالط أو مغالط بخيالات الحق»⁽⁹⁶⁾.

بهذا المنطق العقلاني حاكم ابن باجه أفعال الصوفية وأقوالهم حين عدّ مشاهداتهم نوعاً من التخيل القوي ليس غير وكأنه أراد أن يقول لنا أن التصوف يعدّ خروجاً عن الطبع الإنساني بمظهرية العقلي والاجتماعي ويرى ابن باجه (خلفاً للمتصوفة) أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك الحياة حباً منه بالحقيقة وأن الصوفية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة أكثر مما تكشفها للعالمين، والنظر الفلسفي الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى الحقيقة وإلى الاتصال بالعقل الفعال، وسنجد في هذه المسألة موافقة ابن رشد لما ذهب إليه ابن باجه في نقده لطريقة الصوفية قائلاً «وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية وأنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك وذلك كأجتماع القوى الثلاث»⁽⁹⁷⁾ بهذه الكيفية يؤكد ابن باجه على أن الاتصال بالعقل الفعال يكون عن هذا الطريق أي طريق التعلم وعندها يصل الإنسان إلى درجة العقل المستفاد، حيث يعد العقل المستفاد حلقة وصل بين العالم الحسي والعالم العقلي، أو عالم الجزئيات وعالم الكليات، أو عالم المادة وعالم الصورة المجردة.

وأن هذا الاتصال عند ابن باجه صاعداً بحسب ارتقاء أفعال الإنسان الفاضل في مدارج الكمال لذلك فهو يصنف الناس إلى ثلاث مراتب هي⁽⁹⁸⁾:

(96) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 121، يقارن مع ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 60-61.

(97) ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص 89.

(98) وقد ورد هذا التقسيم نفسه عند ابن رشد ينظر: ابن رشد، فصل المقال في تقرير =

الاولى: مرتبة الجمهور: التي توازي المرتبة الطبيعية وهؤلاء أنما لهم المعقول مرتبط بالصور الهيونية ولا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها ولها.

الثانية: المرتبة النظرية أو مرتبة النظائر الطبيعيين: وهؤلاء ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانياً ولأجل المعقول تشبيهاً «فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء فان المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها والجمهور يرون خيال خياله»⁽⁹⁹⁾.

والثالثة: مرتبة السعداء: وهم الذين يرون في أفعالهم الشيء نفسه وهم الفلاسفة على الحقيقة وفي هذه المرتبة يقول ابن باجه «ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي مرتقى آخر، فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم الحقيقي»⁽¹⁰⁰⁾.

والصور عند ابن باجه تأتي على مراتب متعددة من أفعال أصحابها اعلاها صور المعقولات الخالصة من أي علاقات جسميه وأدناها مرتبة الصور الجسمانية فإذا كانت الصور الجسمانية ملونة بالكثرة فان الصور الروحانية العالية مطهرة بالوحدة والتفرد⁽¹⁰¹⁾. والتطور الفكري من مرتبة الصور الدنيا إلى مرتبة الصور العليا يتم بمساعدة العقل الفعال والتي يبلغ بها فعل الإنسان إلى كمال سعادته وتوافقه مع النوايا الشريفة والوسائل الفاضلة والغايات الجليلة.

ويضرب ابن باجه مثلاً لهذه المراتب الثلاث يستوحيه من أسطورة

= ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص118.

(99) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص167.

(100) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص167.

(101) زيادة، د.معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار أفرا، بيروت، ط1،

1985، ص123.

الكهف الأفلاطونية قائلاً «فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل فكما أن لا وجود للشمس في المغارة فكذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظار الطبيعيين فهم كمن خرج من المغارة إلى سطح الأرض فرأى الضوء مجرداً عن الألوان والظل ورأى الألوان على كنهها، أما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه إذ يصيرون الشيء نفسه»⁽¹⁰²⁾ هذه المستويات الثلاثة في عالم المعرفة توازي أو تطابق ثلاث درجات أو مراتب من الدوام والخلود في الأفعال وهكذا فمن كان علمه محدوداً بحدود المعرفة الحسية وكان سجين الآلام الراجعة إلى تغير الأحاساسات فهو لا يستطيع في أفعاله الاتصال بالأمر الدائم وبالتالي فهو يفنى بفناء الموضوعات الحسية، أما من كان علمه وفعله قائماً على الاستنباط مثل النظار الطبيعيين فهو اعطى من الأمر الدائم ذلك القدر فقط أي القدر الذي يتناسب مع الدرجة التي تحتلها المعرفة بقوانين الطبيعة في سلم الشمول والثبات، وأما من بلغ مرتبة العلم الكلي فإن الحال الحاصل له أنما هو الأمر الدائم ولذلك يقول ابن باجه «فإذا حصل الإنسان على هذا الكمال فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار كما يقول «أرسطو» سكونية في فرح وسرور دائمين»⁽¹⁰³⁾ بفضل الجوهر الأخلاقي لأفعاله العقلية المتوازنة المعتدلة والسامية.

وهنا تتضح لنا مراتب الإنسان وأطواره في هذا المعنى شبيه بما يفيد «الاستقراء» فنرى إن هذه المعقولات تتخلص من الهوى شيئاً فشيئاً وأنها تتضمن مراتب، وهنا يظهر أمامنا ابن باجه (استقراءياً) ينتقل من الجزء إلى الكل ومن الكثرة إلى الوحدة، ومن الحسي إلى العقلي مما يستوقف فيلسوفاً مثل ابن رشد على هذه المستويات الثلاثة التي ذكرها ابن باجه

(102) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 168، يقارن بأفلاطون، كتاب الجمهورية، ترجمة حنا خياز، مكتبة النهضة، بغداد، 1986، ص 205.

(103) ابن باجه، في الغاية الإنسانية، ضمن رسائل ابن ماجه الإلهية، ص 104

قائلاً، إن الطريقة التي رام أبو بكر سلوكها في رسالته المذكورة أي رسالة اتصال العقل بالإنسان هي لعمرى حق ويمكن تلخيصها «إن الناس صنفان سعداء وجمهور، أما الجمهور فليس يمكن أن يكون معقول اثنين منهم واحد بالعدد لأنه يلزم في ذلك محالات كثيرة، وأما السعداء الذين على كمالهم الأخير، فالأمر فيهم بالضد أعني أنه لا يمكن أن يوجد سعيد من الناس اثنين بالعدد من جهة ما هم على كمالهم الأخير، وذلك أن فرضنا أن السعادة إنما هي حصول العقل الذي بالفعل والملكة على كماله الأخير»⁽¹⁰⁴⁾ متجسدة في أفعال أصحابها وأتزانهم وأعتدالهم ولما كانت طبيعة الفعل الإنساني مرهونة بدوافعه (النفسية) كانت العقلانية وراء أخلاقية الفعل، من هنا يرى ابن باجه أن المعقولات هي صور موجودات هذا العالم ولكن رؤيتها ليست متيسرة لجميع الناس بل لبعضهم فقط أي لأولئك الذين يتجاوزون مرتبة الجمهور إلى مرتبة النظار والمتوحدين «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود فأن كان ممكناً أن يوجد بالضد أشبه الهبوط»⁽¹⁰⁵⁾ في أطار من الجدلين الصاعد والنازل بين الاستقرار والاستدلال في التعبير عن الضرورات والأرادات.

وبهذا الصدد يقول الدكتور معن زيادة تتحرك نظرية العقل عند ابن باجه من خط الانتقال من الكثرة إلى وحدة تلغيها، والصعود من الكثرة إلى الوحدة، وعكسه أي النزول من الوحدة إلى الكثرة هو مبدأ ابن باجه وحركتا النزول والصعود تمكن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول⁽¹⁰⁶⁾. أن كان في أرادته ومعرفته ودوافعه وأن كان في أفعاله وسلوكه.

(104) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 89.

(105) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص 165

(106) زياده، د. معن، الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص 35.

وهنا نرى أن ابن باجة يقترب من فلاسفة الصدور* أمثال الفارابي وابن سينا حيث يقول الفارابي بدورتين تبدأ الأولى نازلة من الوحدة إلى الكثرة ثم تعود ثانياً من الكثرة إلى الوحدة الكاملة «فلسفة الموجودات تبتيء من الأكمل إلى الأقل كملاً ومن الوحدة إلى الكثرة وبالعكس»⁽¹⁰⁷⁾ ثم يقدم ابن باجة أمكانية ثانية لارتقاء الإنسان بأفعاله العلمية والعقلية إلى مرتبة العقل الفعال إلى جانب الإمكانية الأولى حيث يرى أن الامكان صنفان، صنف طبيعي (مادي) وهو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه، وأما الصنف الثاني الإلهي، فإنما يدرك بمعونة إلهية، لذا بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالأمكانيات الإلهية⁽¹⁰⁸⁾ عن طريق الوحي والنقل والنص الشرعي. إذن ابن باجة يرى أن حظ الإنسان في أفعاله وأقواله وتصرفه يبقى العامل الأول الحاسم في التواصل مع العقل الفعال أو اتصال العقل الفعال به الفلاسفة والأنبياء وحدهم يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال، الفلاسفة بطريق الصعود عبر الصور الروحانية، والأنبياء بطريق الهبوط عبر الوحي⁽¹⁰⁹⁾.

ونرى إن ابن باجة بالرغم من قوله بطريقتين في الارتقاء الإنساني إلا أنه يفضل طريق الاتصال الطبيعي ويعدها الأساس من هنا نفهم سبب تمييزه بين أفعال أصحاب الرأي الصادق وأولئك الذين يكتسبون المعرفة عن طرق الحدس والإلهام عارداً أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام بفضل معرفتهم لمقدمات أفعالهم والوسائط والنتائج، في حين أن أصحاب الإلهام (الصوفية) لا يعرفون إلا النتائج فقط⁽¹¹⁰⁾، في إطار اعترافات الغزالي المنوّه بها سابقاً في ثنايا هذا الفصل.

(*) للتمييز بين إفلوطين وفلاسفة الإسلام كان الأول فيضياً، وكان الآخرون صدورين.

(107) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، ص 12.

(108) ابن باجة، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص 141.

(109) زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص 39.

(110) المصدر نفسه، ص 39.

وينتقد ابن باجة هذه الإلهامات بقوله «وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنها مواهب إلهية وهذه لا يحدث عنها صناعة لأنها في الأقل من الناس»⁽¹¹¹⁾ أي من حيث الأدوار الاجتماعية والنشاطات التاريخية.

ولأن هذه الإلهامات غير خاضعة للتفسير العقلي مادامت في نظرة موهبة إلهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقه وليس للإنسان حظ في ذلك، لذلك يفضل الطريق الصاعد ويعتبره هو الأساس في كل قول وفعل وسلوك. ولما كانت دوافع الإنسان المادية متأتية من ضرورة طبيعية تبقى أفعاله (العقلية) هي الأصل في التعبير عن أرائته الحرة، من هنا عدّ ابن باجة (العقل) هو الإداة التي يتمكن بواسطتها الإنسان من الاتصال بالعقل الفعال، وعندما يحصل الإنسان المعرفة والحكمة يصير فعله إلهياً في النهاية كما يشير فيلسوفنا «وبالعقلية إلهي فاضل فذو الحكمة ضرورة إنسان فاضل إلهي وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها، وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يدرك العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً من تلك العقول وصدق عليه أنه إلهي فقط»⁽¹¹²⁾. أي أن المعقولات أدنى مرتبة من العقل الفعال، والعقل المستفاد يسكن بالوصول ويصبح السكون وكأنه غاية نهائية يسعى إليها الإنسان ليحصل على كماله وسعادته القصوى وهي سمة المتوحدين. وهكذا نجد ابن باجة يربط المعرفة بعقل موجود خارج النفس⁽¹¹³⁾ هو الذي يخرج المعرفة من القوة إلى الفعل وهو الذي يوحّد بين الكثرة وأعادتها إلى وحدتها ومتى حصل الاتصال تحققت الوحدة وهذا ما يهدف إليه ابن باجة في فلسفته حيث يقول «وغاية النظر الفلسفي أن يبلغ

(111) ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص 24.

(112) ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص 61.

(113) وصلت النصوص اليونانية المترجمة عبر السريانية الى العربية وهي تقول بأن العقل الفعال خالد أزلي ويوجد خارج النفس من حيث أصله وقد تأثر الفلاسفة المسلمين بهذا القول وأطلقوا عليه اسم (واهب الصور) ينظر أرسطو، النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 3.

العالم مرحلة يدرك بها جميع المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم وصوره»⁽¹¹⁴⁾ ولكي يربط ابن باجه بين أنواع أفعال الناس ودوافعهم النفسية وجد أن العقول الهيولانية كثيرة بتكثر معقولاتها في حين أن هذا العقل واحد لأن معقوله واحد وبهذا الصدد يقول «فأما العقل الذي معقولة بعينه فلذلك ليس صورة روحانية موضوعه له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكرر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى»⁽¹¹⁵⁾ وسنجد ابن رشد في الفصل الرابع من هذه الأطروحة يؤيد موقف ابن باجه من هذا العقل بقوله «ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولى وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة وتبين هاهنا انه فاعل ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال»⁽¹¹⁶⁾ وأن هو أعتقد أن هذا المعقول عين الحياة الآخرة حين تكون ثمار الأفعال الجليلة تلك السعادة الروحية التي لا توصف عند جميع الخيرين الأفاضل وفي ذلك يقول «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم»⁽¹¹⁷⁾ ولا نستبعد تأثر ابن طفيل بابن باجه واهتماماته بالعقل كواحد من شروط أخلاقية الفعل، لذا أخذ فيلسوفه في (حي ابن يقظان) في جزيرة ينشأ حيث يستطيع بواسطة عقلة أن يدرك المديات الأخلاقية لتصرفاته وقراراته وأفعاله ويحل مشكلاته الكبرى فيبلغ السعادة والكمال⁽¹¹⁸⁾ إلا إننا نرى أن فيلسوف ابن طفيل (حي) قد تحول عند

(114) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 27.

(115) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 166.

(116) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 89.

(117) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 166.

(118) زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة، ص 41.

القائلين بنظرية الاتصال إلى صوفي متأمل بدلاً من الاستمرار في الكشف العقلي، وهي مفارقة يرفضها ابن باجه ولا يعول على احتمالاتها الظنية.

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه يقول بنوع من الاتصال مع العقل الفعال ينعكس طردياً على أفعال الإنسان لكن هذا الاتصال له مراتب ودرجات تختلف باختلاف قدرة الإنسان في الوصول إليه، فالواصلين إلى مرتبة السعادة إنما يصلونها بالمعرفة الواحدة المستمدة من العقل الفعال الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال التكثر إلى حال الوحدة لكن بلوغ ذلك يقتضي مجاوزة الأفعال الناشئة عن العقول الهولانية التي هي سبب كل تكثر يعترض سبيل الاتصال بالعقل الفعال المبرأ من الهولوى فكان التكثر مظهر مادي خادع لا يكشف للإنسان حقيقة الأفعال الفاضلة وبيتعد به عن الوحدة وهو يظهر لأولئك الذين لم يبلغوا مرتبة المعرفة التي تصل به عقولهم إلى الأعمال المفضية إلى مرتبة السعادة. وكأن ابن باجه سبق زمانه بالحديث عن ضرورة انتقال أفعال الإنسان من الفعل إلى الصورة العقلية الفاضلة وصولاً بها إلى «العقلنة» لكي تكتسب مشروعيتها الأخلاقية والجمالية، وهو مفهوم قلما اجتمعت فيه عند الفلاسفة الخصال المحمودة بالسمات الجمالية لكي يستوي فيه طابع السعادة العقلية والنفسية والوجدانية والروحية في العالمين الدنيوي والأخروي، وهي مسألة عرفت عند الفلاسفة الأخلاقيين الذين يرون أفعال الإنسان دورة كاملة لا تنتهي بموت الإنسان بل تكتمل بالحياة الثانية وتعطي ثمارها الأخلاقية المنشودة لكل فاضل وحكيم. وبهذه الكيفية نكتشف الخيط الذي يشد فلسفة ابن باجه في (النفس) وقواها ودوافعها مع فلسفته الأخلاقية المعبرة عن الهدف الأخلاقي من الحياة والوجود تتكامل فيه دوافع (الضرورة) الطبيعية التي تترجمها (العلوم) في حلّها لمشكلات الإنسان (الجسد) في مقدماتها (الهولانية) التي يروم الإنسان في تطمينها أمثلاك فرصته (حريته - العقلانية) الدافعة نحو سلوك وفعل يتوافق ومنطق العقل والوحي، وهي موضوعات سبق وتحدث عنها فلاسفة

الإسلام⁽¹¹⁹⁾ ومن هذا الوتر المشدود بين (ضرورة) الإنسان الجسدية (وحرية) الإنسان العاقل يتمكن الإنسان من فرصته في الإتيان بأفعال أخلاقية تفصح عن (عقلانية) مدركة لصور الروحانية الكلية «العقلانية المجردة» وتنتقل في كيانات تلك الأفعال الفاضلة من دوافعها الروحية الجزئية الفردية الأنانية الذاتية الضيقة إلى أفقها الإنساني الروحي الأشمل، الذي لا يكتمل إلا في آفقه الميتافيزيقي الذي ينطبع بطابع العقلنة كما اجتمعت عليها وصايا الشرع وتجليات العقل، من هنا جاءت أهمية الدوافع النفسية على أخلاقية الفعل عند ابن باجه معرفياً وأخلاقياً.

-
- (119) تكاد أراء فلاسفة الإسلام تتفق على ذلك ينظر :
- الكندي رسائل في دفع الأحزان ضمن كتاب الكندي فيلسوف العرب، محمد الطريحي بغداد 1962 ص 113 وما بعدها، وكذلك رسالة الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة، ج 1، القاهرة، 1950، ص 80 وص 274.
 - الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1970، ص 27 وما بعدها وهي 92 - 96.
 - الفارابي، رسالة في السياسة، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1911، ص 30 - 38.
 - ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952، ص 27 وما بعدها.
 - مسكويه - تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة قسطنطين رزق، بيروت، 1966، ص 3 وص 38 وما بعدها مع مقدمة المحقق، ص 1.
 - ومن المعاصرين د. ناجي التكريتي، النفس والعقل في فلسفة مسكويه مجلة كلية الآداب مجلد 32 آذار، 1982، ص 301 - 333، د. علي الجابري المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، مجلة دراسات عربية وإسلامية، ع 2، ص 97 - 142.

المبحث الثالث

المتوحد والمجتمع الفاضل (السعيد)

يطلق ابن باجه لفظة «المتوحد» على نحوين (اجتماعي) و(معرفي) أو قل واقعي وعقلي (فالمتوحد)⁽¹²⁰⁾ هو، المنفرد أو المنعزل من جانب البالغ مرتبة (الاتصال) من جانب ثان. وفي السياق نفسه يتجلى مفهوم (الفرد) والتفرد والأنا عند ابن باجه في تدبير المتوحد حسب رأي أستاذنا الدكتور علي الجابري⁽¹²¹⁾ بما يعكس المعنى الاجتماعي بعد أن اكتسب عنده معنى معرفياً به يرتقي المتوحد من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي ليصل إلى المعرفة العقلية التي تحقق لصاحبها معرفة شمولية يكشف المضمون الأخلاقي لأفعاله من غير الحاجة إلى أكتساب الشخص لمعرفة عن طريق الآخرين، فتصبح الذات العارفة مثلاً للآخرين.

والمتوحد هو الذي يرتب أفعاله بحق نحو غاية مقصودة، لذلك ينحصر التدبير على أصناف منها، تدبير الإله للعالم، تدبير المدن، وتدبير المنزل، وتدبير المتوحد سواء كان فرداً أو جماعه، هو المعنى الذي يقصده ابن باجه، وهكذا فأن التدبير يستلزم تنظيم أفعال وتصورات تنظيمياً واعياً وتوجيهها عن تصميم بحيث تسير إلى قصد مرسوم.

وأن هذا التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها تدبير، تدبير النفس، وتدبير المنزل، وتدبير المدن، أما تدبير الإله للعالم وهو المطلق وهو أشرفها⁽¹²²⁾، أنه المنهج العلمي الأخلاقي (العقلاني) في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والفعل والسلوك الأشمل والأكمل عند ابن الصائغ، وهو يبنى فلسفته الأخلاقية

(120) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 31.

(121) الجابري، علي حسين، الإنسان والواجب أشكاليه فلسفية، الموسوعة الصغيرة

العدد (411)، ص 87.

(122) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص 4.

ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو أفقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى (كل) يسهم في قيام المجتمع الفاضل وتحقيق السعادة.

ويرى ابن باجه بعد سياسة المرء لنفسه وتدبيرها كشرط لجميع الأعمال النبيلة ضرورة التوجه إلى المنزل لتدبيره وصولاً إلى المدينة الفاضلة من هنا عدّ المنزل في غير المدينة الفاضلة وجوده ناقصاً وأنه فيه أمراً خارج عن الطبع وأن المنازل ما عدا المنزل الفاضل مرضى وكلها منحرفة وأن كمال المنزل ليس من المقصوده لذاتها وإنما يراد به تكميل المدينة أو غاية الإنسان بالطبع لأن المنزل أما أن ينظر إليه جزءاً من المدينة وحينذاك «فالقول فيه جزء من القول في المدن» وأما أن ينظر إليه بوصفه توطئة لغاية أخرى وفي هذه الحالة يكون «القول فيه جزء من القول في تلك الغاية»⁽¹²³⁾ التي ينشدها المتوحد.

ومتوحد ابن باجه فيلسوف واحد أو عدة فلاسفة يعيشون متوحدين في المدن غير التامة أو المجتمعات غير الفاضلة التي يشوبها النقص ويسميه ابن باجه «النوابت»⁽¹²⁴⁾ شأنهم شأن أشجار النخيل ضاربة بجذورها في أعماق (التربة) متأصلة فيها يقوى على العواصف والأعاصير أقتلاعها أو كسرها يوصف بها من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد وكلما كانت معتقداتهم أكثر رسوخاً

(123) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص7.

(124) وقد جاءت هذه التسمية على لسان الفارابي قبل ابن باجه، إلّا أن الفارابي لا يقصد من ورائه العقلاء الذين يشكلون نوابت المدن غير الفاضلة لغرض إصلاحها وإنما كان يقصد بهم العناصر غير الصالحين الغرباء الذين يحاولون الاستيطان في المدن الفاضلة بعيداً عن الرقابة وفي ذلك يقول «والمدينة الفاضلة يضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم «النوابت» في المدينة الفاضلة، فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشليم من الحنطة أو الشوك النبات فيها بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة أو الضارة بالزرع أو الغروس، ينظر الفارابي كتاب السياسة، حيدر آباد الدكن، 1346 هـ، ص57، وكذلك الفارابي السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري نجار، ص87.

وأعظم موقعاً كان هذا الأسم أوقع عليهم⁽¹²⁵⁾، لأن بهم سيصلح الجمع مسيرته الأخلاقية والحضارية. إذن «النابت» الحكيم الفاضل والقاضي العادل والطيب الحاذق، أي الذي توصل إلى وجهة نظر صحيحة يرفضها مجتمعه بل يؤمن بوجهة نظر أخرى مخالفة لرأيه وحلوله وقيمه وأخلاقه المتوازنة. وهؤلاء الذين يسميهم الصوفية (بالغرباء)⁽¹²⁶⁾ ويصف الفارابي الناس (الغرباء) الأفاضل في المدن المتفرقة بقوله «وإن لم يكن مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة يدبر أهلها برئاسات أخر غير هذه كانوا أناساً أفاضل (غرباء) في تلك المساكن ويعرض تفرقهم أما لأنهم لم تتفق لهم بعد مدينة يمكنهم أن يجتمعوا فيها أو أن يكونوا في مدينة ولكن عرضت لهم أفات من عدو أو وباء أو جذب أو غير ذلك فاضطروا إلى التفرق»⁽¹²⁷⁾ ولعلي أختلف مع الدكتور فوزية العطية⁽¹²⁸⁾، في قولها بأن برهان ابن سينا للنفس كشيء مستقل عن البدن قد زود ابن باجه بمصطلح الواحد أو المتوحد، وذلك لأن النفس عند ابن سينا واحدة بينما المتوحد عند ابن باجه قد يكون واحد وقد يكون أكثر من واحد وقد سماهم «بالغرباء» وأنه متأثر بذلك «بالنوابت» عند الفارابي ولكن بالمعنى المقابل لحقيقتهم في كلا المدينتين، أي أخرج المعنى المعطى للنوابت عند الفارابي من الصفات السلبية وجعلهم «النابعين» ويرى ابن باجه أن هؤلاء النوابت لا يوجدون إلا في المدن غير الفاضلة أما المدن الفاضلة فليست بها حاجة إلى النوابت مادامت معتدلة السلوك وجميع أفرادها مطيعين لرئيسها الفاضل وكل رأي فيها غير رأي أهلها رأي كاذب وكل عمل

(125) ابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 42.

(126) لأنهم وأن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في أرائهم بعد أن سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلايوس، ص 11.

(127) الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري نجار، ص 80.

(128) عطية، د. فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه مصادرهما الفلسفية وأثرهما في الفكر الإسلامي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والأعلان، ليبيا، ط 1، 2000، ص 184.

يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ، كما أن ليس في المدينة الكاملة أقاويل فيمن رأي غير رأيها أو عمل غير عملها، وأما في المدينة الجاهلة والفسقة والضالة والمنحطة فقد يمكن ذلك «فأنه يمكن أن يخلُ هناك بعمل فيهتدي إليه بالطبع إنسان أو يتعلمه من آخر فيعلمه أو أن يكون هناك رأي كاذب فيشعر بكذبه إنسان ما أو يكون فيها علوم مغلوطة لا يعتقدون في شيء منها أو في أكثرها»⁽¹²⁹⁾ فالمدن غير الكاملة بها حاجة إلى الأفاضل من الحكماء والأطباء والقضاة والعدول فهم «النواب» حتى يغيروا الآراء المغلوطة فيها وبذلك يمهدون السبيل لقيام مجتمع فاضل كامل بحكم اهتدائهم عرضاً لرأي صادق لم يكن في تلك المدينة أصلاً، لذا فوجود «النواب» في المدن غير الكاملة يفضي آخر الأمر إلى قيام المدن الفاضلة⁽¹³⁰⁾ بمعنى أنهم علة حدوث المدينة الكاملة، وفي المقابل فمواطنوا المدينة الفاضلة ليست بهم حاجة إلى طبيب أو قاضي لكونها مبرأة من التشاكس والمرض، وهي من اللواحق العامة بالمدن الأربع البسيطة التي يفتقر فيها إلى ذلك وكلما بعدت المدينة عن الكمال كانت مفتقرة إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف⁽¹³¹⁾ ويشبه ابن باجه الناس الموجودين في المدينة الفاضلة بقوى الإنسان المتعددة التي تسعى نحو هدف واحد حيث يقول «وأفعال الإنسان كلها إذا كان جزء من مدينة فغايتها المدينة وذلك أنما يكون في المدينة الفاضلة فقط، أما في المدن الأربع فأن كل واحد يسعى نحو غاية ويؤثر ملذاتها»⁽¹³²⁾، لترسيخ الظواهر الأنانية الفردية والمتوحد بما أنه يعيش في مدينة ناقصة وهو فيها «كالنابت» فأنه مطالب بالعمل على أن يكثر فيها «النواب» من أمثاله حتى تتحول إلى مدينة كاملة، لذا كان مضطراً إلى أن يعتزل الناس، ونحن لا نرى في العزلة التي يقول فيها ابن باجه هي

(129) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 42.

(130) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص 11.

(131) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 41.

(132) ابن باجه، في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 62.

انقطاعاً عن الناس وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع وعزلته المنوه بها أعلاه إنما هي عزلة الأفكار والمفاهيم فقط، ومثل هؤلاء إذا اجتمعوا في المدينة وتوحدوا على عمل واحد ورأي واحد ومعتقد واحد فتزول غربتهم وتدوم عليهم السعادة وأحدثوا تغييراً عملياً في أقوال الناس وأفعالهم.

وعليه نتفق مع ما ذهب إليه الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في قوله، ويمكن للحكماء أن يؤلفوا جماعات صغيرة أو كبيرة متى لقي بعضهم بعضاً لكي يكونوا دولة داخل دولة ويحاولون العيش على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاضي بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع «النبات» في الهواء الطلق، ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها⁽¹³³⁾ وإن هذا المجتمع المفتقر للفضائل ستسود فيه بفضل نشاطهم الفضيلة وتنفي منه الشرور والآثام.

وهكذا تتوضح معادلة ابن باجه الأخلاقية العقلانية، هكذا في ظروف الانحطاط الحضاري والتحلل الأخلاقي ثمة أمل في الإصلاح معقود على مجموعة من الفضلاء النواب من المتوحدين مع بعضهم والغرباء عن قيم مجتمعهم المنحطة، فهم فيه بمثابة الملح للطعام يحفظه من الفساد والتحلل، أما إذا أفترق المجتمع لمثل هذا النمط من الأخلاقيين العقلانيين فلن يكون مصير المجتمع غير الانحطاط والسقوط كما هو شأن المدن غير الفاضلة وغير السعيدة.

لذا يقول ابن باجه «وكان السعداء» يقصد «النواب» والقضاة والأطباء أن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وصواب التدبير إنما تدبير المفرد سواء كان المفرد واحد أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة⁽¹³⁴⁾.

(133) الفيومي، محمد إبراهيم، ابن باجه وفلسفة الأغرابة، دار الجليل، بيروت، ط1،

1988، ص110.

(134) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلانيوس، ص11.

والمتوحد الأخلاقي الفاضل والعقلاني النابت يقوم بالأفعال عن اختيار حر، أي أن أفعاله أفعال إنسانية لأنها تحصل عن أرادة كائنة وعن روية، بينما الأفعال التي تحدث في السير الأربع تبين أنها مركبة مما هو بهيمي (غريزي) وإنساني (اضطراري) فليست ناشئة باختيار محض⁽¹³⁵⁾ أي أن الأعمال التي تصدر عن الإنسان العاقل والتي يختص بها دون سائر الحيوان والتي يجب أن تكون أعمال «المتوحد» هي التي تكون صادرة عن العقل والإرادة والبصيرة لتحقيق غايات مشروعة تتسم بالكلية والمشروعية، فابن باجه يصور نموذجه بذلك هو الإنسان الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته من غير زهد ولا تصوف إنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة يعني بشؤونه وشؤون مدينته بروية وفكر.

وعطفاً على آراء ابن باجه في مباحث الإنسان والنفس وقواها نجد هنا ثلاث غايات يتضمنها سلوك المتوحد وأقواله وأفعاله، فهي أما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة، أو لصورته الروحانية العامة، والفكر يوظف في نيل كل واحد منها وهذه كلها تكون لأفعال المتوحد دون المدينة الكاملة، ولا يكون بالرتبتين الأولين جزء هذه المدينة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء المدينة بل تكون غايتها المقصودة وهدفها المنشود⁽¹³⁶⁾ فالغايات التي يطلبها المتوحد تليق به وتتصل بالصورة الروحانية المحض وهذه لا يفيدها الحس ولا الطبيعة وإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل وتكون صادقة بالذات لأنها منفصلة عن كل ما هو جسماني⁽¹³⁷⁾ وهو ما يسعى إليه (المتوحد) الفاضل في مجمل أفعاله المحمودة.

ولذلك يقول ابن باجه «كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى، فلا جسماني واحد سعيد، وكل

(135) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص33.

(136) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق أسين بلاثيوس، ص62.

(137) ابن باجه، رسائل ابن باجه إلهية، ص33.

سعيد فهو روحاني صرف، إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمية الضرورية لكن ليس لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية الأخلاقية لذاتها كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، وبالجمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو الهي فاضل⁽¹³⁸⁾ وتلك درجات ثلاث».

وبهذه الكيفية أصبح الفيلسوف إنساناً سامياً إلهياً على شرط أن يختار في كل نوع من الأعمال ما كان أرفعها، وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسمى وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها، فإذا وصل إلى الغرض النهائي، أي عندما يفقه العقول البسيطة في كل معانيها يصير واحد منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهياً⁽¹³⁹⁾، تتحقق على يديه عملية الإصلاح الأخلاقي ويخاطب ابن باجه المتوحد الذي أكتمل عقله وتحرر من قيود المادة وعوارضها وأصبح قادراً على الاتصال بالعقل الفعال قائلاً «أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصك فتكون قد كملت في ذاتك ولم تفتقر في الوجود إلى سواك بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك، وبوجودك صار أولئك موجودين وبوجودك أولاً صرت أنت كائناً»⁽¹⁴⁰⁾ هنا يعد ابن باجه الإنسان المتوحد بمثابة المثل العقلي الأعلى في عالم مملوء بالكثرة الضائعة وغاية المتوحد أن يسعى لتوحيد الكثرة ويصل بها إلى الوحدة حيث السعادة والاطمئنان والمدينة الفاضلة.

لذا فغاية الأفعال المحمودة والفاضلة تأتي لكي يهدف التدبير إلى التوحد على سعيد العقل كذلك يرمي إلى التوحد نفسه على سعيد المدينة حيث يقول ابن باجه «وكما أن الصحة يظن أنها واحدة تضاد هذه الكثرة والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، كذلك

(138) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 79.

(139) جمعة، محمد لطفي، تاريخ الفلسفة في الإسلام بلا، ص 89.

(140) ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 140.

السير الإمامية هي الأمر الطبيعي للنفس وهي واحدة تضاد سائر السير وهي كثيرة والكثرة غير طبيعية للنفس»⁽¹⁴¹⁾ إذن التوحد يهدف إلى الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي «العقل الواحد» الذي يتواصل بكيونياته من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة لكي تكتمل دورته عند ابن باجه القائل «والنظر من هذه الجهة هي الحياة الآخرة وهي السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة»⁽¹⁴²⁾ ولكي يفسر لنا صراع الإنسان الداخلي بين ضروراته الحسية ودوافعه الأخلاقية، يرى ابن باجه أن الإنسان مضطر أحياناً إلى الانفصال عن جزء من طبيعته تحقيقاً لغايته العقلية المثلى، فهو يصور الإنسان وسط بين الموجودات السرمدية التي هي الأجرام السماوية والعقول المفارقة وبين الموجودات الفانية (الطبيعة المادية) ومن يقتصر في أفعاله على ما هو فإن فقد أغفل الجانب الإلهي من ذاته، أي ذلك الجانب المتصل بالمعنى الخارج عن الطبيعة، وكمال هذا الجانب عن طريق «الاتصال» بالعقل الفعال⁽¹⁴³⁾ وهو الغاية الإنسانية الأخلاقية المثلى التي تليق به كإنسان عاقل، وبهذا المعنى يكون التوحد وجهاً من وجوه الاتصال الأخلاقي العقلاني الإلهي، وهكذا يصبح غاية «المتوحد» جعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلي أي كجوهر معقول فيصبح مثل العقول المفارقة التي ليست لها أي صلة بالمادة والتي هي من ثم خالدة ويصبح إذ ذاك خالداً خلود تلك العقول نفسها.

نستنتج مما تقدم أن ابن باجه ينظر إلى أخلاقية الإنسان من خلال كونه مطبوع على الخير فيدعو إلى تعزيز هذه الطبيعة فيه وإبرازها وأيقاضها مثل «النوابت» لديه كانوا وسائل لإصلاح العادات والأخلاق في المجتمعات الناقصة لذلك عدّهم مثل صورة للجماعة كلها أو مثلاً لحياة

(141) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، ص 119.

(142) ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص 166.

(143) ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص 34.

سعيدة حيث يحققون الوجود الإنساني على أكمله في كل فرد من أفراد تلك المدن وبذلك يحقق المتوحد أهدافه وغاياته الكلية.

نخلص مما تقدم بالتائج الآتية:

1 - لم نرى عند ابن باجه هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج أحدهما بالآخر بل العكس وجدنا لديه ميلاً صريحاً إلى الفصل بين الدين والفلسفة على أساس أن ميدان الدين مستقل بنفسه عن الفلسفة لا دخل للعقل فيه ولا سيما في القضايا التي يحدث فيها نوع من الاصطدام بين النقل والعقل وما عدا ذلك فهو يرى توافق الدافعين العقلي والشرعي في الحث على الأفعال الفاضلة.

2 - الطريق الأثير للوصول إلى معرفة الطبيعة ومعرفة النفس ومعرفة حقائق العالم الآخر (الحياة الماورائية) بما يعد مبرراً للاتصال بالعقل الفعال وفي كل هذا يكون العقل هو القائد للأفعال والموجة لنفس الإنسان وقواها وجسده وضرورتها وصولاً إلى المعرفة النقية، وبهذا أحتفظ ابن باجه للعقل بحق القيادة والتوجيه وأتخاذ القرار في الأفعال الحيوية فكانت عقلانيته شاملة وعميقة وأخلاقية وجميلة.

3 - تأثر ابن طفيل وابن رشد بنزعة ابن باجه العقلية حتى قال الأول منهم «لم يكن فيهم أنقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ»⁽¹⁴⁴⁾.

4 - وكان من أثار نزعة العقلية أن جعل (النوابت) وهؤلاء عدّهم رموزاً للعقول المفكرة أن تعيش في المجتمعات غير الكاملة لغرض إصلاحها.

5 - إن المتتبع لسياق تفكير ابن باجه الأخلاقي يلاحظ أنه يتحرك دوماً تجاوز الكثرة إلى وحدة تلغيها وهكذا فمن البحث في تدبير المدينة، تدبير المنزل يصل إلى تدبير (المتوحد) الذي تقوده غاية واحدة هي

(144) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق،

ط 5، 1962، ص 12.

تشديد المدينة الفاضلة التي يتحقق فيها وحدة الرأي والفعل وفي البحث في أنواع الأفعال الإنسانية المتعددة المصادر البهيمية والإنسانية يصل ابن باجه إلى الفعل الحر الاختياري الذي يصدر عن فكر وروية وتعقل وهو فعل خاص بالإنسان والذي يعدّ فعلاً إنسانياً أصيلاً، ومن البحث في أصناف الصور الروحانية (العقلية) الجسمانية والخاصة والعامة المحركة للفعل الإنساني نحو الفضائل يصل إلى الصور الروحانية العامة (الكلية) التي هي بمثابة المحرك الأول في الإنسان نحو الأفعال المحمودة وهذه تكون دائمة والتي يحقق الإنسان عن طريقها غايته القصوى ممثلة بالسعادة، وهنا يتبين أمامنا ابن باجه استقراء واقعياً ينتقل من الجزء إلى الكل ليصل بالآخر إلى غايته القصوى.

6 - يؤكد ابن باجه عبر أعماله مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان وأفكاره الأخرى بما فيها هيولانية وروحانية من جهة أخرى وهذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته الأخلاقية الذي تحدث من خلاله الحركة الصاعدة نحو الواحد ممكنة.

الفصل الثالث

الأخلاق عند ابن طفيل

المقدمة

يمثل ابن طفيل حلقة الوصل بين ابن باجه وابن رشد ولا سيما في الميدان الأخلاقي، بعد أن أخذ هذا الفيلسوف بالإنسان (العقل) من دائرته الاجتماعية (المحيط) والمؤثر إلى عالم (مستقل) يقوم على فكرة (التجلي) العقلي للمتوحد، الذي وجدناه (غريباً) عند ابن باجه وهو يعيش بين أهله وناسه ليسخر هذه الغربة (الاجتماعية) لصالح العبقرية الإنسانية إن كان على الصعيد (المعرفي) أم على الصعيد الاجتماعي، وفي الميدانين الطبيعي والأخلاقي اعتماداً على (العقل) لينشئ (حي) نظاماً معرفياً (تجريبياً عقلياً) يبنى عليه كامل المشروع الأخلاقي لابن طفيل لتلتقي في نهاية المسيرة الحقائق الدينية مع الحقائق الكونية، بناءً على وسائل (حي) وقيمة (التجريبية/ العقلية/ الفطرية) وهو ما سوف نتناوله هنا، على قلة ما تركه ابن طفيل من مؤلفات، لكنه احتفظ له بمكانة متميزة وهو يتفحص المنجز الفلسفي السابق عليه ويسجل ملاحظاته النقدية على وفق منهج عقلاني، يتوجه ببيان وجه نظره الجديدة إنها رباعية الفحص والنقد والتخطي والحل.

المبحث الاول

حياته ومنهجه النقدي وفلسفته

1 - حياته :

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك الملقب بابن طفيل والمتصل نسبه بقبيلة قيس العربية في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد/السادس الهجري في قرية صغيرة تدعى «وادي آش» وتوفي سنة (581هـ/1185م) وانه وضع العلم والحكمة على أبي بكر بن الصائغ وأن أنكر ابن طفيل التقائه ابن باجه إلا من خلال كتبه إلا أنه من غير شك كان متأثراً به من الناحية الفلسفية كما أن ابن طفيل كان مطلعاً على كتب الفارابي وابن سينا والغزالي وقد وجه النقد إليهم في مقدمة «حي بن يقظان» وشأنه شأن فلاسفة الاسلام وموسوعيتهم العلمية لذلك اشتهر بالطب والرياضيات والشعر، وشغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وهو الذي قدم (ابن رشد) إلى الأمير حكيم الأندلس، وكان الأمير قد طلب منه أن يرشده إلى خبير بمؤلفات أرسطو ليفسرها فطلب ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذا العمل قائلاً له «إنك أقوى مني عزماً، فعليك بكتب أرسطو لأنني أعرف سمو عقلك ووضوح فكرك وتجلدك، أما أنا فإن كبر سني وأنشغالي بخدمة أمير المؤمنين وصرف عنايتي كل ذلك يمنعني من الأقدام على هذا الأمر»⁽¹⁾. كتب عنه أكثر من السابقين واللاحقين⁽²⁾.

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص16.

(2) وللمزيد من المعلومات عن حياته ومكانته بين مفكري عصره نحيل القارئ إلى

المصادر التالية :

المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق محمد سعيد العريان،

القاهرة، 1963، ص311-315.

- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، تحقيق احمد امين، دار المعارف،

مصر 1966، ص10.

2 - منهجه النقدي وفلسفته :

يبدأ ابن طفيل بنقده للفلاسفة لا لمجرد النقد الهادم بل ليبنى فلسفته الخاصة به ولا سيما الأخلاقية والتي يبين فيها الخلاف بين أهل النظر وأهل المشاهدة، أي الذين يتبعون المعرفة العقلية والمعرفة الحسية إلى جانب فئة ثالثة تختص بالذين يتبعون المعرفة الحدسية، فلنقف عند ملاحظات ابن طفيل النقدية على الفارابي وابن سينا والغزالي وصولاً إلى ابن باجه :

أ - نقده فلسفة الأخلاق عند الفارابي :

الذي يهمننا من الآراء الجانب الأخلاقي من فلسفة الفارابي فيقول ابن طفيل، وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، فقد اثبت في كتاب «المله الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لا نهاية لما بقاً لا نهاية له في حين صرح في كتاب «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وانه

-
- ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، ص4.
 - بالثنيا، انخل جنثالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، 1955 /ص348.
 - شيخ الأرض، تيسير، ابن طفيل، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1961، ص9.
 - الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي ق، 1 بغداد، 1993، ص153-154.
 - القاخوري، حنا، و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت، 1958، ص354.
 - الشمالي، عبدة، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية واثار رجالها، دار صاد، بيروت، ط4، 1965، ص617.
 - جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الاسلام بلا، ص97.
 - غالب، د.مصطفى، ابن طفيل، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص13 وما بعدها.
 - صالح، مدني، ابن طفيل، قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص12 وما بعدها.

لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم عقب ذلك كلاماً هذا معناه، وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز⁽³⁾.

لا يقبل ابن طفيل من الفارابي رأيَه في أنكار خلود النفس⁽⁴⁾ والبعث والحشر والحساب والثواب والعقاب في الآخرة ذاهباً إلى أن الفارابي «قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم»⁽⁵⁾.

ب - نقده فلسفة ابن سينا الأخلاقية:

أما كتب ارسطو طاليس، فقد تكفل الشيخ أبو علي (ابن سينا) بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وانه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائيين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابة في الفلسفة المشرقية⁽⁶⁾، ويؤكد ابن طفيل أنه إذا أخذ جميع ما

(3) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص 15 وللمزيد ينظر، مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص 35.

(4) يقول الدكتور جعفر آل ياسين أن الفارابي في مواطن عدة من رسائله أشار بقول صريح ببقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت وأنها صائرة بأفعالها الحسنة إلى أقصى السعادات، وان المقصود من اضعاف خلود بعض الانفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي اكدت على تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الأكبر ومن كان اقل في خطاياها كان مصيره الا لام المبرحة، ومن تظهرت نفسه فهو في أعلى عليين مع الصديقين، تلك هي نظرة الاسلام وتلك هي نظرة الفارابي بالذات وليس في موقفه هذا ما يدفع إلى القول بانه تناقض مع نفسه بل على العكس كان أميناً معها لكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام، ينظر: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ص 113.

(5) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة بلا، ص 17.

(6) حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، تحقيق احمد امين، ص 63.

تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهرة دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء⁽⁷⁾. بمعنى أن ابن سينا قد لخص لنا في موسوعته (الشفاء) الفلسفة المشائية كما هي مع تحفظه عليها ليمارس عرض فلسفته الأخلاقية في الكتب الأخرى.

ويرى الاستاذ «مدني صالح»⁽⁸⁾ إن ابن طفيل يميز في ابن سينا جانبين أولهما المؤرخ الشارح الملخص، وثانيهما الفيلسوف المنهجي الهادف ضمن حدود توجه فلسفي مبتكر وأن ابن طفيل يميل إلى الجانب الثاني لأنه يرى أن الجانب الأول من فلسفة ابن سينا لا يمثل إلّا عرضاً لمجمل البناء الفلسفي على طريقة المشائين أتباع «أرسطو» وأن من أراد الوقوف على حقيقة فلسفة ابن سينا فليطلبها في كتابه «أسرار الحكمة المشرقية».

نستنتج مما تقدم أن ابن سينا تجاوز سبيل أرسطو في التمهيد الفلسفي وأقام لنفسه مذهباً فلسفياً خاصاً به وبأتباعه ومنهم ابن طفيل كما يخبر معلناً عن نفسه في الانتماء إلى الحكمة المشرقية وفي الدعوة إليها بأسلوب قصصي (أدبي)، ولنا أن نتصور الموقف الأخلاقي لابن طفيل وهو يتأمل فلسفة ابن سينا الأخلاقية داخل الشفاء وخارجه قياساً على موقفه من الفارابي وقضايا النفس والروح، والبعث والحياة الثانية وكيف يجري محاسبة (النفس) عن الأخطاء في الحياة الثانية وبالتالي فهي وحدها لها الحق بالتمتع بسعادة الأعمال الفاضلة في عالمها الآخر، أما الجسد فينتهي إلى عالم المادة، وهي ذات الاشكالية التي عدّها الغزالي ثلاثة ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة من غير وجه حق! ولعل ابن طفيل قد أحترم الجهود التي بذلها ابن سينا في الميدان الأخلاقي وهو يتأمل النفس والفعل والعدالة والسعادة والعقل وأفعال البشر بطريقة أبداعية تحرر

(7) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار، الافاق الجديدة،

بيروت، ط2، 1978، ص113.

(8) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص44.

فيها من الاطار المشائي المعروف داخل الفكر الاسلامي أنثذ مما لا مجال للافاضة به في حدود الاطروحة.

ج - نقد آراء الغزالي الأخلاقية:

وجد ابن طفيل أن ثمة خلل منهجي في المشروع الأخلاقي الذي ندب الغزالي نفسه له ولعل الغزالي، كان معذوراً فيها لضغط الظروف المحيطة به فهو بحسب مخاطبة الجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم أنه في جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» أنكارهم لحشر الأجساد وأثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان) أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع⁽⁹⁾.

ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه إلّا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً «فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة»⁽¹⁰⁾ هذا من ناحية المنهج المعرفي في الارتقاء من الشك إلى اليقين، أما ما يتصل بالاراء الأخلاقية فوجد ابن طفيل أن الغزالي قد ذكر في كتاب الجواهر، أن له كتباً مضموناً بها على غير اهلها وأنه ضمنها صريح الحق، ولم يصل الاندلس منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس انها هي تلك المضمون بها وليس الأمر كذلك»⁽¹¹⁾.

ومن بين تلك الكتب كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفح والتسوية» وسواها، وهي كتب تحتوي على أشارات أخلاقية فأنها لا

(9) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، مصدر سابق، ص113، يقارن مع الغزالي تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر بلا، ص268 و293 وما بعدها.

(10) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، مصدر سابق، ص52.

(11) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مصدر سابق، ص15.

تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة الأخرى⁽¹²⁾.

ثم يقول ابن طفيل «ولا شك عندنا في أن الشيخ ابا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا⁽¹³⁾، مما ترك فجوة في الخارطة الأخلاقية للغزالي وبخاصة في الأندلس. يتضح مما تقدم أن ابن طفيل معرفياً كان يفضل السبيل الذي وصل إليه الغزالي في المشاهدة والكشف أما أراؤه الأخلاقية في الفعل والنفس والعقل فابن طفيل يأخذ بفلسفته المضمون بها على غير أهلها وهي فلسفة المكاشفة والوصول وبلوغ السعادة، بعد أن وزع الناس إلى أربعة فئات، سعيد في الدنيا، شقي في الآخرة، وشقي في الدنيا، سعيد في الآخرة، وشقي في الدنيا شقي في الآخرة، وسعيد في الدنيا سعيد في الآخرة⁽¹⁴⁾.

ونستطيع ان نقول أن المعرفة الصوفية التي يريد ابن طفيل أن يصل إليها هي تلك التي أشار إليها ابن سينا في كتابه «الحكمة المشرقية» وبقية كتبه العرفانية، وكذلك التي قال بها «الغزالي» لذلك يقول ابن طفيل، «ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلامه (أي الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض وازدادة ذلك إلى الأراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا⁽¹⁵⁾.

(12) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص 20.

(13) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص 115.

(14) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص 70 وما تلاها.

(15) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد ص 17، كذا ينظر مدني

صالح ابن طفيل وقصه حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1988، ص 43.

يتضح مما تقدم أن الغزالي حسب رأي ابن طفيل غيب مشروعه الأخلاقي خلف (لغات) يخاطب بها الناس حسب عقولهم وافهامهم مما ترك الأمر عرضة للتأويل، والتخمين وهو أمر يخرج بالفكرة الأخلاقية عن معناها الاجتماعي إلى أطارها الرمزي اللغوي، وهو أمر تجنبه ابن طفيل في نقده للسابقين عليه من الفلاسفة.

د - نقده لفلسفة ابن باجه الأخلاقية:

على الرغم من أن ابن طفيل تتلمذ على ابن باجه إلى جانب تأثره بآرائه الفلسفية لذلك وجدناه يشير إلى أن ابن باجه يقول بالمعرفة التي تتم بالذوق مما يقترب بها من الأطر الأخلاقية، يفسر ذلك قوله عن تلك المعرفة بأنها «اجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء، خليفة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه لمن يشاء من عباده»⁽¹⁶⁾ هذه خلاصة الفلسفة الأخلاقية التي أنشأها ابن باجه وتوقف عندها ابن طفيل وهو يقول «وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر بن الصائغ ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولا شك في أنه بلغها ولم يتخطها»⁽¹⁷⁾ وكأن المطلوب هو التخطي لا الوقوف عند هذه المعرفة.

إذن ابن طفيل رماه بالقصور في التفكير ووقوفه في الفلسفة الأخلاقية عند توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل دون المبنية على الكشف والذوق والأخلاق.

ويضيف قائلاً «أما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وأن كانت أياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وأنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسميه قوة إلا على

(16) المصدر نفسه، ص7، تقارن مع ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، ص173.

(17) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.

المجاز»⁽¹⁸⁾ وهو أمر يبني على الذوق والاختيار والارادة لينتهي بالمشاهدة بالسعادة القصوى.

وأن ابن باجه شغلته الدنيا حتى أحرمتها المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته واكثر ما يوجد له من التأليف فأنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة في «النفس» «وتدبير المتوحد»⁽¹⁹⁾ وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بئناً وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع غير الطريق الاكمل ولو اتسع له الوقت مالَ لتبديلها»⁽²⁰⁾.

وإذا ما استحضر ابن طفيل فلسفة ابن باجه الأخلاقية في كتابه «تدبير المتوحد» أدرك حينئذ أن الإنسان (الغريب) النابت، هو في تجمعه مثل العلامة الفارقة التي يستدل بها الناس على الاتجاه الصحيح والسلوك الحميد والسعادة المنشودة حين تضع الحقائق وتختلط على الجماعة المفاهيم في ظروف الانحطاط مما يمنح (الحكماء والقضاة والاطباء) دوراً أخلاقياً في عملية الانقاذ الاجتماعي للعودة بالمجتمع إلى المسار الصحيح.

إن نوابت ابن باجه الذين تخطاهم ابن طفيل جملة وتفصيلاً ليخرج بهم من دائرة (التربية والأكتساب) إلى ذلك (الاستقلال) التام الذي يمكن (الإنسان/ المتوحد/ المنفصل) (حي بن يقظان) من اكتشاف القيم الأخلاقية والأفعال الحميدة والسلوك الفاضل التي تقود إلى الاعتدال والتوازن

(18) المصدر نفسه، ص108.

(19) حيث يقول في رسالة اتصال العقل بالإنسان مخاطباً تلميذه ابن الإمام وكيف ينبغي أن يكون في السعداء أقوال أكثر من هذا صرفني عن اثباتها طول الوقت وضيق الوقت وسأبنته أن شاء الله تعالى مفسراً مبيناً وانفذه اليك، ينظر: ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص172.

(20) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، ص12، تقارن مع ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص173.

والسعادة وبهذه الكيفية تخطى ابن طفيل الوضع الذي توقف عنده ابن باجه كما سنجدّه في ثانياً الفصل.

3 - ابن طفيل وحقيقة حي بن يقظان:

تعددت نصوص (حي بن يقظان) في التراث الفلسفي العربي الاسلامي وكالاتي:

أ - تنسب إلى حنين ابن اسحاق قصة هي «سلامان وأبسال» نقلها عن اليونانية وتدور هذه القصة حول حكيم اسمه «هرمانوس» كان له ولد اسماء «سلامان» وطلب له مرضعة أسماها «أبسال» ولما كبر الولد تعلق «بأبسال»⁽²¹⁾.

وتأويل هذه القصة كما يشير نصير الدين الطوسي أن «الملك» هو (العقل الفعال) «وسلامان» هو النفس الناطقة «وأبسال» هو القوة البدنية، وعشق سلامان لأبسال ميلهما إلى اللذات البدنية وخلاص «سلامان» رمز لبقاء الروح بعد البدن وكناية عن عقلانية أفعال هذه النفس ومسؤولية الإنسان عنها⁽²²⁾.

ب - وصلتنا قصة عن ابن سينا مؤداها أن (سلامان وأبسال) كانا أخوين وتأويلها أن «سلامان» مثل للنفس الناطقة «وأبسال» للعقل النظري المتراقي في درجات الكمال عن طريق العرفان، وأمرأة «سلامان» القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، وأما «أبسال» فمعناه انجذاب العقل إلى عالمه⁽²³⁾.

نذكر هذا إلى جانب نص آخر وصل عن ابن سينا يحمل عنواناً صريحاً هو «قصة حي بن يقظان» وأن هذا يرمز عند ابن سينا إلى العقل

(21) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص25، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص35.

(22) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص25.

(23) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصته حي بن يقظان، مصدر سابق، ص35.

الفعال وأنه يهدي الإنسان عن طريق المنطق والفلسفة إلى الوصول إلى الحقيقة العليا⁽²⁴⁾.

ج - وللسهروردي المقتول (587هـ / 1191م) رسالة قصيرة اسمها «حي بن يقظان» أو الغربية الغربية، وتنطوي على سباحة أخلاقية روحية يتمثل السهروردي نفسه فيها سائحاً بين مغرب الأرض ومشرقها وبين الأرض والسماء ويرى الدكتور أحمد أمين⁽²⁵⁾، أن السهروردي أراد من نصه هذا أن يبين المرحلة الأخيرة من رحلة الترقى عند الإنسان واتصاله بالله سبحانه وتعالى وانكشاف العالم أمامه والتغلب على العقبات المادية التي تعترضه في الحياة الفاضلة وما يعكرها من شهوات وطبائع وغرائز والتي لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير والهام من الله.

فإذاً «حي بن يقظان» عند السهروردي من الناحية الأخلاقية هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأرد أن يصل في فعله عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء، لينتجع سلوكه وحركاته وسكناته بالطابع الأخلاقي المتوازن الذي تتوحد فيه ظواهر السلوك مع بواطن المرء.

وجميع هذه القصص ذات محتوى أخلاقي الغاية فيها الارتقاء المعرفي السلوكي من الحس فالعقل فالمشاهدة العرفانية التي يتوحد فيها (أخلاقياً) العارف بموضوع معرفته بوسيلته العرفانية.

د - أما «حي بن يقظان» عند أبي طفيل فيمثل الإنسان نفسه باحثاً منقّباً عن الحقيقة ساعياً إلى طبعها بطابعة العقلاني الأخلاقي المنشود حتى يصل إليها بنفسه فهي تمثل تطور الإنسان من بواكير حياته وهو يرتقي من البداوة إلى الحضارة متوقفاً عند المراحل التي مر بها الإنسان «حي» من

(24) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 22.

(25) السهروردي، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل،

تحقيق أحمد أمين، ص 37.

صنع الملابس والسلاح للدفاع والصيد إلى اكتشاف النار مسترشداً «بيقظان» العقل، حتى يستطيع أن يصل بواسطته إلى معرفة العالم ومعرفة الله⁽²⁶⁾، والتصرف في ضوء تلك المعرفة بطريقة متوازنة ومسؤولة تلتقي عند الحقيقة الفلسفية والعقيدية.

«وحي بن يقظان» عند ابن سينا جاء عقلاً متفلسفاً أصبح عند ابن طفيل إنساناً عاقلاً ومتصوفاً والأخير غاية السهروردي، وبهذا يكون إنسان ابن طفيل أكثر واقعية مما وصل إليه إنسان ابن سينا والسهروردي لاختلاف موضوعات الأخلاق، فإذا نظائر هذه القصة لاتشبهها إلا في عناوين الاشخاص وأسمائهم بينما تخالفها في الشكل القصصي وفي الغاية الفلسفية والأخلاقية.

4 - العالم عند ابن طفيل ومغزاه الأخلاقي :

كان (حي) في تعقله لكل شيء مركز العالم، لذلك حاول أن يعرف طبيعة علاقته بالأرض المحيط الجغرافي، والسماء بمكوناتها المادية وعللها الماورائية، حتى تأكد له أن جميع الموجودات التي شاهدها متغيرة متبدلة بمعنى أنها واقعة تحت تأثير الكون والفساد وأن العالم المشاهد كله حادث مخلوق (ناقص) ولا بدله من محدث يكمله ويضفي عليه علاقات حيوية، وأن الافعال التي تصدر عن المادة ليست منها أنما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة إليها في سياق من النتائج والمعلولات (المتفعلة).

وتأكد له أفقار جميع الموجودات في وجودها إلى علة أو سبب فاعل او موجد لا بد أن تكون معلولة له سواء كانت محدثة الوجود او قديمة، فإذا العالم كله بما فيه من أرض وسموات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وصنعه وابداعه وخلقه ومنه الإنسان⁽²⁷⁾.

(26) ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ص37.

(27) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، منشورات دار =

ويرى الدكتور «عبد الحليم محمود» أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم او قدمه وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الاثنين من معان أخلاقية منبعها الإنسان وفعله وسلوكه، وهو يرى أن سواء أعتقد بقدم العالم او حدوثه فإن النتائج عن ذلك واحدة، وهو أن هذا العالم لا بد له من فاعل او محرك⁽²⁸⁾، هو بمثابة الرقيب على الإنسان في دنياه، كيلا يشذ في سلوكه أو يأخذ الشطط، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم الحدوث او حدوثه اللاحق وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والأنفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الاجسام وهو منزّه عنها⁽²⁹⁾، جميع ذلك يتعلق بالإنسان الذي خلق العالم من أجله ليكون خليفة الله في أرضه.

بمعنى أن ذلك الفاعل لا يمكن أن يكون جسماً من الاجسام ولو كان حسبما لكان من جملة العالم وكان حادثاً وأحتاج إلى محدث⁽³⁰⁾، فإذاً لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى أدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الاجسام، مما يوجب القول (بالعقل) وسيلة لأدراكه وسبيلاً لمعرفته سبحانه، من خلال الترقى المعرفي والسلوك الفاضل والرياضة الروحية.

ولما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل تصفحاً عن طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وتحقق له أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار

= مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص54، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، مصدر سابق، ص86.

(28) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص50.

(29) ابن طفيل، حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص82.

(30) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص52.

في غاية الكمال وفوق الكمال وأنه عالم بشؤون خلقه كلاً وجزراً «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر»⁽³¹⁾ والإنسان بعض مخلوقاته وتحت رعايته ثم انه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار وعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم،

وما زال يتبع صفات الكمال فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه حق بها من كل ما يوصف به دونه، ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها⁽³²⁾، بل أدرك أن المخلوقات جميعاً تعاني من نقص لا يكتمل إلا برعاية الخالق وعنايته والارتقاء إليه.

لقد شغله أمر الفاعل وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الارفع المعقول⁽³³⁾، أنه التحرر من عالم النقص والتوجه بالكلية إلى عالم الكمال والجمال والجلال والنور.

وتبين له أن كمال ذاته ولذاتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم⁽³⁴⁾، ذلك هو جوهر الفعل الأخلاقي المنشود بالكلية من الحكماء.

(31) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص 84، كذا ينظر محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، ص 142.

(32) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص 181.

(33) المصدر نفسه، ص 79.

(34) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 183، كذا ينظر ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الأندلس للطباعة، ط 1، 1979، ص 239.

لهذا كان يقتصر السكون في جزيرته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده دون شركة من شيء آخر.

فهو يرى ان الله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء وأن الله تعالى يجب أن ينزه عن الجسميه، وبهذه الكيفية رسم لنا ابن طفيل حدود العلاقة الجدلية/ المعرفيه/. الأخلاقية بين الإنسان (العارف) (والعالم) المحدث (الناقص) والله الخالق الكامل، وصفات الله كما يراها ابن طفيل راجعه كلها إلى حقيقة ذات الله وأن علم الله بنفسه ليس زائداً على ذاته⁽³⁵⁾، أن ابن طفيل في ذلك معتزلي الأفكار.

(35) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص83، كذا ينظر مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية (ابن طفيل)، ص23.

المبحث الثاني

الإنسان عند ابن طفيل ومقومات فلسفته الأخلاقية

إن ابن طفيل يتخذ من «حي بن يقظان» وسيلة لعرض تاريخ البشرية منذ ظهور الإنسان على الأرض حتى أيام ابن طفيل حيث تقذف به الطبيعة هكذا مكتمل الخلقة فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من عند الله.

وبعد ولادته على هذه الصورة تبدأ مرحلة التكوين، رحلة الإنسان على الأرض من التقليد والمحاكاة إلى مرحلة صنع الآله والعمل حيث تتم النقلة في حياة «حي» فيشرع بصنع تاريخه لعهده كائناً متطوراً يختلف عما حوله من أحياء⁽³⁶⁾.

في هذه اللحظة يبدأ «حي» تاريخه من حيث هو «إنسان» تتنازعه الحاجة وتأخذه الدهشة فيشرع بتكييف أشياء الطبيعة لحاجاته الضرورية التي تؤدي به إلى الاستمرار والديمومة فيستفيد من النار في تحسين غذائه حيث أنها جلبت له الضياء في الليل ثم الدفيء في حالة البرد أي أعطته سلاحاً جديداً وكذلك تعلم الزراعة وعرف كيف يستثمر وقته⁽³⁷⁾ وهكذا يلخص أبو بكر بن طفيل في مسيرة هذا الإنسان (المتوحد) مسيرة البشرية جمعاء وهي تخرج من طوري البداوة إلى طور التراكم العلمي، وحين تأخذ (حي) الدهشة من هذا العالم يحاول (العقل) أن يجد تفسيراً لما يجري حوله، أي أن الغاية الأساسية عند ابن طفيل هو أن عقل الإنسان بإمكانه أن يترقى باستمرار في الإجابة على أسئلة الدهشة حتى يصل إلى معرفة العالم الذي يحيط به وكذلك معرفة الله وقد سمي ابن طفيل هذا الإنسان وهو رمزاً للعقل «حي بن يقظان» كناية عن عقل الإنسانية لا عقل الفرد، أنه التراث العقلاني المتراكم طوال العصور والدهور.

(36) مبارك، محمد، نظرات في التراث، دراسات في الفكر العربي، الاسلامي الوسيط،

ط1، بغداد، 1986، ص70.

(37) المصدر نفسه، ص70.

فما الخطوات التي تابع فيها ابن طفيل دهشة العقل في تقدمه من البداوة إلى الحضارة، للإجابة على ذلك السؤال جعل العقل يرتقي مع بواكير الحياة (منذ الولادة) في جزيرة خالية لا أثر للإنسان فيها أي بلا عامل تربوي مكتسب أي أنه اكتسب معرفته بالملاحظة والتجربة والتأمل والتبصر والمقارنة والقياس والاستنباط والاستدلال والاستنتاج مستفيداً من قدراته العقلية، وبذلك أستطاع أن يتوصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والأفلاك وإلى أدراك وجود الله وفهم كوامن النفس كل ذلك بعقله وحده فقط دون أرشاد أو تعليم من غيره⁽³⁸⁾، أي أنه ليس صاحب معرفة مكتسبة من المجتمع لأنه متفرد.

وهو أول فيلسوف إسلامي صب فلسفته في قالب قصصي أخلاقي وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه بدرجات ليصل إلى نقطة الإدراك والاتصال القصوى، بعد أن لاحظ العالم المادي الذي حوله فعرف أنواع الحيوان والنبات والجماد ولاحظ ما بينهما من أوجه الاختلاف والاتفاق وتأمل الموجودات كلها فظهر أن الموجودات المادية كلها أجسام، وأن كل جسم مؤلف في الحقيقة من شيئين من جسم ومن معنى زائد على الجسمية وهو صورته وثبت له أن هذا المعنى الزائد على الجسمية هو المهم في الأشياء⁽³⁹⁾. أي أن النفس ولا سيما العاقلة التي هي مصدر الأفعال المحمودة والفاضلة.

وأن الغاية المعرفية التي ينشدها ابن طفيل إنما تستقطب توهج العقل وتشوقه لأسبابه، وكأن ابن طفيل يحيل أشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج في مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود ويكتشف هذا الفرد المتوحد بنفسه الحقائق الروحية في مسيرة الترقى والارتياض وتجليات الوعي حتى يصل إلى أدراك الحقيقة

(38) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، ص38.

(39) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص49.

الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به «الوحي» المنزل على لسان النبي ﷺ⁽⁴⁰⁾، حين سمع به عن الآخرين بعد حين!.

إما القانون الطبيعي، الأخلاقي الذي كان يستحث ابن طفيل فخلاصته هي، كلما تقدم (حي) في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية تمكن من السيطرة على أفعاله ونزوعاته الحسية وارتقى نحو الأفضل حتى يتوصل إلى أسمى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري وهو الكشف الباطني لإدراك القوة الإلهية إذ تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه إلّا إلى الموجود الواجب الوجود⁽⁴¹⁾. وبذلك تلتقي المعرفة بالأخلاق والعلم بالسعادة والحقيقة بالسلوك المتوازن، ولهذا السبب وجد ابن طفيل أن أسرار العالم المادي لاتفهم ولا تعرف إلّا عن طريق التجارب المتكررة بعد الملاحظة وأعمال العقل، وبلغت شدة إيمانه بالعقل حداً دفعه إلى أن يجعل الأخلاق من نتاج العقل والطبيعة قبل أن تكون من حيز الدين والاجتماع قياساً على تجربة (حي) في جزيرته النائية، وبذلك وضع ابن طفيل مفهوماً جديداً للأخلاق يقوم على مبدأ التوافق والتناغم بين الذات والطبيعة، فالأخلاق الحميدة هي أن لايعترض الإنسان الطبيعة في قوانينها ومنطقها حيث يؤكد أن لكل موجود في هذا العالم سواء كان نباتاً أو حيواناً غاية خاصة به ينفرد بها عن أبناء جنسه فإذا قطع الإنسان الثمرة قبل نضجها فإن عمله هذا يمنع تلك الثمرة من تحقيق غايتها في هذا الوجود⁽⁴²⁾، ومثل ذلك يقال عن الدوافع والأهداف والوسائل التي تلخص لنا مجمل الأفعال الإنسانية على أسس أخلاقية.

ويذهب ابن طفيل إلى أن الأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن

(40) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1974، ص448.

(41) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق صليبا وكامل عياد، ص38.

(42) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص96.

يزيل العوائق التي تعترض الحيوان والنبات في سبيل تطورهما وتحقيق غايتهما في الوجود خدمة للإنسان الفرد وللإنسانية جمعاء، في ضوء مفهوم الاستخلاف الضمني والسعي لإنجاز الوظيفة التي وجد من أجلها الكائن الحي، لهذا تبين له أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي كانت سعادته بالقرب منه وطلب التشبه به، ولما كان الله قد خلقها لتحقيق غاية معينة في خلقها فقد كان قطعها يحول بينها وبين هذه الغاية⁽⁴³⁾.

بمعنى أن أي فعل مضاد لمنطق الطبيعة (المادية) (والإنسانية العاقلة) هو فعل غير أخلاقي يجب الحذر منه.

وابن طفيل هنا يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكت عن الخطأ ولم يعمل على الإصلاح أنطلاقاً من مبادئه المعتزلية القائلة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأزالة أسباب الفساد، وهو في هذا المجال يدعو الفرد إلى أن يسير في سلوكه نحو عمل الخير ولعل تعريفه الجامع «في أن الخلق هو أن تجري الطبيعة في كل شيء مجراها» مصداقاً على ما ذهبنا إليه فالطبيعة والحياة محكومة بقوانينها (طبيعتها) التي تجري باتجاه غاياتها الفطرية.

لذا وضع لنفسه قواعد في تناول الغذاء وهو أن يأخذ من هذه الاجناس أيها تيسر له وذلك مثل الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل، وأن يأخذ من الحيوان في اكثره وجوداً أما المقدار فيكون بقدر ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها⁽⁴⁴⁾، فكل شيء زاد عن حده أنقلب إلى ضده (رفض التطرف) والقول بالوسطية لا بالمرجعية الارسطيه التي هي أقرب للمضان الفلسفية السالفة ولكن بالوسطية الاسلامية (الامة الوسط) التي هي أقرب للأخلاق والاعتدال والفضائل.

(43) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل، ص127، كذا ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص99.

(44) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص195.

نعم لقد أراد ابن طفيل بأن يحرر الإنسان من عالم الضرورة المادية ليرتقي إلى الفعل الحر المتجه نحو السمو، وهذا الحس الأخلاقي أصبح مثلاً مطلقاً حينما اكتشف (حي بن يقظان) بتفكيره أن واجب الوجود هو علة لكل موجود وهو فيض كل حسن وبهاء وكمال وفضيلة، لقد أصبحت صفات الكمال كلها صادرة عنه وهو أحق بها من كل من يوصف بها دونه⁽⁴⁵⁾.

أي ان غاية الأخلاق عنده هي التشبه بالواجب الوجود لا تشبهاً اليأ منفصلاً على مناخه الإنساني أنما أراده أن يكون مثلاً لمجتمع يعيش ابن طفيل (حي) بين ظهرائه فغايتة أخلاقية إذن.

وأخذ يفكر في الموجودات السماوية إذ كان يعتقد انها موجودات نورانية أرقى من الإنسان وكما انها تشع الخير على العالم الأرضي لذا رأى أن من الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي افعالها⁽⁴⁶⁾، أنه الاعداد والاستعداد والتصرف قولاً وفعللاً ومثلاً أعلى من هنا وجدنا الزهد عنصر ظاهر في قصة (حي بن يقظان) وهو يميل إلى العزلة والانفراد عن الناس ولا يتناول من الطعام والشراب إلّا القدر الضروري ولا يعتدي على الحيوان ولا يسيء إلى النبات في سبيل غذائه، أن ابن طفيل من أنصار البيئة وهو يمهّد لهم بهذه الدعوة الراقية للحفاظ على الطبيعة والمجتمع والحياة.

وقد مكث (حي) فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية لكي يحررها من ضرورات الطبيعة ويقترب بنفسه من دواعي العقل والقلب والروح واقتصر وهو في جزيرته على التأمل والتفكير والاستغراق بالسبب المفارق، ووصل به الأمر إلى أنه كان تمر عليه عدة أيام لا يغتذي فيها ولا

(45) شيخ الأرض، تيسير، ابن طفيل، ص58.

(46) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص189، كذا ينظر ابن طفيل،

حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهوردي، تحقيق أحمد أمين، ص31.

يتحرك وكأنه يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام حتى تأتي له ذلك⁽⁴⁷⁾، ليتحرر كلياً من الضرورات المادية الحسية ويغوص في أعماق التأمل والارتقاء العقلي ليعيش لذة الحرية الإنسانية ويعبر عن سيادته للإنسان على الطبيعة بدلاً من الخضوع لضرورتها لقد كانت غاية ابن طفيل أن يطلع الناس على نظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة مع تصور عن النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الإنسان وحقيقته وكيفية تدرجه في المعرفة ليحيط بما حوله من عالم المادة علّه يستطيع الوصول عن طريق العقل إلى الله لكنه أعترف في نهاية المطاف بعجزه عن بلوغ هذه الغاية عن طريق العقل لذلك أنقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله⁽⁴⁸⁾. فهذا هو الهدف الاجمل بين جميع الاهداف الأخلاقية التي وضعها ابن طفيل على لسان (حي) وهو يهندس لخارطة مثلث الوجود = الله، والعالم، والإنسان، بهدف ضبط العلاقة بين (العالم الناقص) والإنسان الساعي للكمال مستنيراً بالسبب الكامل والجميل للوجود الله سبحانه وتعالى بمقدار ما نمتلك من وعي لقانون الطبيعة تأتي أفعالنا معبرة عن قانونها الكوني القائل بتوحد الموجودات ولا سيما العاقلة منها مع كمال العقل وسرّ وجوده (النفساني).

(47) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 41.

(48) غالب، مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، مصدر سابق، ص 16.

المبحث الثالث

النفس الإنسانية عند ابن طفيل ودوافعها الأخلاقية

الإنسان بالروح تميز وبالنفس وعي حياته لهذا السبب وجد ابن طفيل أن كل شخص من أشخاص الحيوان وأن كان كثيراً بأعضائه وتنوع حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح⁽⁴⁹⁾. أي أن الإنسان إنما هو بالروح وبالنفس لا بالجسد الذي هو إله تدبرها وتحركها الروح.

وكان (حي) ينظر إلى أنواع الحيوان فيراها تتفق في أنها تحس وتغتدي وتتحرك بالارادة إلى أي جهة شاءت، فعلم أن هذه الافعال هي أخص أفعال الروح الحيواني، وظهر له بهذا النظر أن الروح الحيواني لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وأن كان فيه اختلاف يسير بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة وهو في أصله واحد⁽⁵⁰⁾.

إذن الروح الحيواني واحد فإذا عمل بالة العين كان فعله أبصاراً وإذا عمل بالة الاذن كان فعله سمعاً، وإذا عمل بالة الأنف كان فعله شماً وإذا عمل بالة اللسان كان فعله ذوقاً⁽⁵¹⁾، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليه من ذلك الروح فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الاله المطروحه التي لا يمكن الانتفاع بها.

ثم نظر (حي) إلى الاجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بعضها عن بعض ورأى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما، ورأى طائفة من ذلك الفريق مع أنها تشارك الفريق في الصورة الاولى والثانية تزيد عليها بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال

(49) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 144.

(50) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 150.

(51) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 145.

ما خاصة به⁽⁵²⁾، وجميعها تعبر عن دوافع وغايات أخلاقية.

1 - المغزى الأخلاقي لفكرة خلود النفس عند ابن طفيل:

إن جوهر فكرة خلود النفس عند فلاسفة الاسلام ومنهم ابن طفيل يقوم على قاعدة أخلاقية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الحياتين لهذا السبب لما علم (حي) أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه جعل يفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الواجب الوجود، ويتساءل هل أنها تبيد وتفسد أم أنها دائمة البقاء؟

ومن بين أجوبته ذات المضمون الأخلاقي رأى أن الفساد والاضمحلال إنما هي من صفات الاجسام بأن تخلع صورة وتحل أخرى وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزّه عن الجسمانية فلا يتصور فساد⁽⁵³⁾، ذلك هو النفس.

فالنفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد مخلوقه له ومعه وفيه فعندها يحدث اعتدال المزاج عندئذ يتعلق به الروح الذي هو من أمر الله وهذه الروح دائمة الفيوضات من عند الله التي تأتي مثل نور الشمس الذي يفيض دائماً إلى العالم، فالروح فياض ابداً على جميع الموجودات⁽⁵⁴⁾، فإن خرج هذا الروح من الجسد او فني تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت بهذه الكيفية أدرك ابن طفيل العلاقة بين الحس والعقل والجسد والروح، فعندما ترك (حي بن يقظان) العالم المحسوس وراح يبحث في ماهية العالم المعقول علم أنه لا يدركه بحواسه لأختلاف موضوع الحواس على حقيقة هذا الشيء الذي به يتوصل إلى أدراكه أمر لا يشبه الاجسام ولا

(52) المصدر نفسه، ص 158، وهنا نرى أن ابن طفيل ينتقل كما فعل (ابن باجه) قبله من الكثرة إلى الوحدة، أي من النفس النباتية إلى الحيوانية ثم إلى النفس الناطقة الخاصة بالإنسان.

(53) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 116.

(54) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص 30، كذا ينظر

محمد جلال أبو الفتوح، المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص 133.

يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك فانه إذا طرح البدن بالموت، فأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريحه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود (الواجب الوجود) ولا أتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده وهذه حال إلبهائم غير الناطقة كلها سواء كانت في صورة الإنسان او لم تكن⁽⁵⁵⁾. وأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريحه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطة والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم من المشاهدة⁽⁵⁶⁾، فيبقى في عذاب طويل والام لا نهاية لها فأما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وأما أن يبقى في الآم بقاءً سرمدياً بحسب أستعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية⁽⁵⁷⁾ وتلك الاحوال والمعاناة تعبر عن أفعال النفس وثمار من ثمار الحياة المادية في هذه الدنيا الواجب التعامل معها على وفق نوازع النفس المطمئنة، وهي حال من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكلية عليه وتفكر في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على هذه الحال من الأقبال والمشاهدة بالفعل فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الشوائب⁽⁵⁸⁾، وهذه غاية المطالب الأخلاقية للنفس الإنسانية.

(55) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 182.

(56) محمود، د.عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 59.

(57) وهنا يرجع ابن طفيل كما يرى الاستاذ (مدني صالح) إلى اراء الفارابي التي لاه عليها في المقدمة حيث يقول في معرض نقده للفارابي، أن الفارابي أثبت في كتابه الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الام لانهاية لها، ثم صرح في كتابه السياسة المدنية بأنها منحلة وسائرة إلى العدم ولا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ينظر مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 37.

(58) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 182.

وتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وتختلف عنه في المصير وفي الشوق إلى واجب الوجود، ويرى أن سعادة النفس وخلودها تكون بمشاهدة واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء بمعنى تبعية سلوكها للأخلاقي الذي انتهى بها إلى (عذاب دائم) لا مناص منه وتلك ذروة الفناء، وهو ما عبر عنه ابن طفيل شعراً مصوراً فيه علاقة النفس بالبدن قائلاً:

يا باكياً فرقة الأحباب عن شحط
هلا بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل
فأنحاز علواً وخلي الطين للكفن
ياشد ما أفترقا من بعد ما اعتلقا
أظنها هدنة كانت على عجل⁽⁵⁹⁾

في ضوء هذه العلاقة (الدينية) للروح والجسد تأتي النتائج الأخلاقية لأفعال الناس في الحياة الثانية، أي ما دام الإنسان يهدف إلى الوصول إلى السعادة وما دامت السعادة قائمة على الوعي الحر والمعرفة السامية معنى هذا أن جميع الأفعال والأقوال التي يقدم عليها (العاقل) تأتي مشحونة بمضامين أخلاقية فاضلة يبتغي صاحبها نيل السعادة بالمشاهدة والرياضة.

فالعلاقة الجوهرية للنفس هي مع عالمها (الماورائي) الذي منحها مساحة أخلاقية يقاس على حجمها مساحة، السعادة الآخروية الناجمة عن التخلق بالأخلاق الإلهية والتشوق إليها، بعد أن بين له أن هذا الموجود الواجب الوجود أنما يدرك بالنفس وأن هذه النفس أنما أدركته لأنها قبس منه لا يمكن فسادها، ورأى أن كمال ذاته ولذاتها أنما هو بمشاهدة ذلك

(59) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص128، والدكتور عبد الحليم محمود
فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص12.

الموجود الواجب الوجود والتشوق إليه والحذر من أنشغال النفس بعوائق الأمور الدنيوية فتقف حائلاً بينها وبين التأمل اللذيذ الممتع في واجب الوجود فتفسد حياة الإنسان ويسوء سلوكه وتفسد أخلاقه فيصاب بالحرمان⁽⁶⁰⁾ لهذا السبب أهدى (حي بن يقظان) إلى علاج أخلاقي هو أن يعتني بتقوية نفسه أكثر مما يعتني بتقوية جسده وأن يجتهد بأن لا يحول بينه وبين نظره الاسمي الانشغال بالأمور المادية ما دامت النفس قد أدركت طريقها نحو العلى كمن يدرك نقصه بالكمال الأخلاقي ليكون أخلاقياً بالفعل بعد أن كان أخلاقياً بالقوة، أنه الإدراك بالفعل للنفس المطمئنة بعد أن تعرفت إلى المدرك الأول وتعلقت به وحتت إليه مثل من كان بصير ثم عمى فإن لا يزال يشاق إلى المبصرات⁽⁶¹⁾، نعم النفس هي عين الجسد لا بصار الفضائل والارتقاء بها.

فمن فقد أدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في الام لا نهاية لها، كما أن من كان مدركاً له على الدوام فانه يكون في لذة لا أنفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لانهاية لها، وتلك هي السعادة في الدارين، تلك السعادة الأخلاقية، التي لم تدركها المخلوقات الأدنى فأنتهت إلى عدم⁽⁶²⁾ بخلاف الكواكب والأفلاك التي رآها (حي) كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورأها شفاة مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بالأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة⁽⁶³⁾.

(60) ابن طفيل، حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهورودي، تحقيق احمد أمين، ص28.

(61) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص180.

(62) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص94.

(63) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص184.

ولما كان قد تصفح أنواع الحيوان ولم ير فيها ما يظن به انها شعرت
 بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قرر
 بذلك على أنه هو المخلوق المعتدل الروح الشبيه بالموجودات السماوية
 وتبين له أنه نوع مابين لسائر أنواع الحيوان وأنه أنما خلق لغاية أخرى
 واعد لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وهذا يتوافق مع حقيقته
 الإنسانية وغاياته الأخلاقية، فحين تأتي أفعال ذلك الإنسان سامية فاضلة
 هادفة بلوغ الخير الاسمى، عند ذلك أدركنا المساحة الأخلاقية التي منحها
 ابن طفيل للإنسان في هذا الكون العجيب، بعد أن تبين له أن أشرف جزئه
 وهو الشيء الذي عرف بواسطته الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء
 العارف هو أمر رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء
 مما توصف به الاجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا
 يتوصل إلى معرفته بآله سواه، بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف
 والعاقل والمعقول والعالم والمعلوم ولا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين
 والانفصال من صفات الاجسام⁽⁶⁴⁾ لا العقول.

على الرغم من قناعته بأن هذه النفس كانت مكملة للجسد في الحياة
 الدنيا وأن ذلك البدن لم يخلق عبثاً ولا قرن به لأمر باطل وأنه يجب عليه
 أن يتفقدده ويصلح من شأنه ما دامت المسؤولية مشتركة لصاحبهما في
 الدارين لذا اتجهت عنده الاعمال التي يجب أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض
 للحصول على الكمال الأخلاقي تتدرج من الأدنى إلى الأعلى:

أ - أما عمل يشبهه بالحيوان غير الناطق، وهذا يجب عليه من
 حيث له البدن ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة، وهذا التشبه
 لا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها إذ
 هو تصرف في الأمور المحسوسة وهذه كلها حجب معترضة دون تلك
 المشاهدة وأنما احتيج إلى هذا التشبه لأستدامة هذا الروح الحيواني الذي

(64) ابن طفيل، حي بن يقطان، تحقيق فاروق سعد، ص189.

يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية⁽⁶⁵⁾. فالزم نفسه أن لا يجعل لنفسه حظاً من هذا التشبه الاول إلا بقدر الضرورة وهي الكفاية لأبقاء الروح الحيواني وأحدهما ما يمدّه من داخل ويخلق ببدل ما يتحلل منه وهو الغذاء والآخر ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى، فرأى أن يفرض لنفسه حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها⁽⁶⁶⁾ تلك هي الحدود الدنيا للأفعال الإنسانية.

ب - وأما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية وهذا التشبه يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر قوى البدن وهذا التشبه الثاني يحصل له بة حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة غير نقية، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته⁽⁶⁷⁾، وهذه هي الحدود الوسطى للأفعال الإنسانية في علاقة الإنسان بالموجودات.

ج - وأما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود، وهذا التشبه من حيث هو هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود وبهذا تحصل له المشاهدة الصرفة والأستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت او قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود⁽⁶⁸⁾، وتلك هي ذروة الغايات الأخلاقية لأفعال الإنسان وهو يسمو شيئاً فشيئاً من قيودها المادية إلى أفاقها الماورائية.

(65) المصدر نفسه، ص 189.

(66) ابن طفيل هنا يقول فلسفياً «بالوسط الأخلاقي» الذي أتبعه قبله الفارابي وكذلك ابن باجه حيث يرى الفارابي «إن الأموز التي بها تحصل الصحة أنما تحصل متى كانت بحال توسط، فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة» ينظر الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ص 58.

(67) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 191.

(68) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 191.

فابن طفيل يجعل (حي بن يقظان) ينتقل من تشبه بالحيوان واعماله إلى تشبه بالكواكب واعمالها وهو في كل هذه التشبهات أراد أن يجد له طريقاً أفضل يصل بواسطته إلى (الاتصال) بواجب الوجود ويمنح أفعاله مضموناً أخلاقياً وعقلانياً محموداً بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي للأفعال وغاية الفعل النبيل الذي يريد أن يصل إليه الإنسان حتى يحقق السعادة.

2 - العقل عند ابن طفيل واثاره الأخلاقية :

لما كان العقل هو عنوان مسؤولية الفعل الأخلاقي الإنساني في المنظور الاسلامي عند عموم المتكلمين والفلاسفة فإن الجهد الذي بذله ابن طفيل يتركز بصورة خاصة على غاية المعرفة التي يصل إليها عن طريق التجربة العرفانية التي بها تحصل مشاهدة الموجود الثابت الوجود ولا يعد ابن طفيل في هذا الرأي معارضاً للنهج العقلي لابن باجه⁽⁶⁹⁾، إلا أنه لا يرى كفاية طريق أهل النظر في سعيهم نحو الحقيقة وهو ما تجلى في نقده «لابن باجه» وكأن الأخير قد وصل إلى درجة معينة من المعرفة عن طريق العلم النظري والبحث الفكري الذي تخطاه ابن طفيل إلى مستوى معرفي يغايه بزيادة الوضوح والمشاهدة الذوقية التي تسمو على الادراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات واستنتاج النتائج⁽⁷⁰⁾، على وفق الاساليب المنطقية الصورية التي تفتقر للمضمون الأخلاقي لأفعال الفضلاء.

ويضرب ابن طفيل مثلاً يوضح فيه الفرق بين وصف حالة الاتصال عند «ابن باجه» التي وصل إليها عن طريق العلم النظري وحالة الاتصال التي وصل وتحققت له «بالذوق» شأنه شأن الفرق بين حالة من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوى الحدس فأفعال هذا الشخص تمكنه

(69) عطية، د. فوزية عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه، مصدر سابق، ص 225.

(70) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص 8.

من التعرف على أشخاص الناس والمدينة والأسواق بما له من ضروب الادراكات الأخرى حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل، وبعد أن حصل على هذه الرتبة أنفتح بصره ورزق الرؤية فأصبح يمشي في تلك المدينة كلها ويطوف بها دون أن يجد أمراً على خلاف ما كان يستشعره أثناء عماه، غير أنه حدث له أمران عظيمان هما زيادة الوضوح واللذة العظيمة⁽⁷¹⁾.

فحال الفلاسفة الذين لم يصلوا إلى مرحلة المشاهدة المباشرة كحال التي تعتمد أفعاله على التخمين والظن، أما من وصل إلى مرحلة الذوق والمشاهدة فهي تعبير عن الأفعال الفاضلة والواعية التي تزداد تجلياته بحسب وضوح ودوافع أصحابه، لهذا السبب يوصي ابن طفيل سائله باتباع طريقة قائلاً «ونحن لا نرضى لك بهذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا بما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وأنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه»⁽⁷²⁾ أي أنه يدعو الفرد في المجتمع إلى العمل وأمعان الفكر والمجاهدة وقد كان ابن طفيل في تجربته خواص عباب ومقتحم صعاب ولا يرضى أن يقبل منه القول الذي يسوقه بلا دراسة وتجربة، اليس هذا من ابن طفيل دعوة إلى الاستقلال الفكري والعمل الجدي وعدم قبول الاقوال من الغير قضية مسلمة بها ذلك هو جوهر الفعل الإنساني المتوازن الذي يقود إلى أثار محمودة وثمار ناضجة تخرج بصاحبها من ظلام الظن إلى نور العلم.

(71) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل السهروردي، تحقيق احمد أمين، ص 60، كذا بنظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 39.

(72) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص 116.

أي ان بإمكان (حي بن يقظان) عند ابن طفيل أن يتصل بالعقل ولكن على نمط آخر غير النمط الفلسفي المألوف، لفرط حساسياته الأخلاقية وبهذا اختلف عن قصة (حي بن يقظان) عند ابن سينا السابق عليه والسهورودي المعاصر له فلم تقتصر على شرح الطريق الذي سلكه (حي) عند ابن سينا بل وضع في موازاته طريقاً آخر هو من ابتكار ابن طفيل واعني به الطريق الأخلاقي بفضل المذهب الذي اعتمده ابن طفيل الذي يعتقد أن في وسع الإنسان أن يرتقي في أفعاله من المحسوس إلى المعقول وأن يصل بقواه الطبيعية إلى معرفة الإله والعالم⁽⁷³⁾، في سياق العلاقة التي سبق أن وقفت عندها في ثنايا هذا الفصل.

وهذه المعرفة التي أشار إليها ابن طفيل تنقسم إلى قسمين:

أ - المعرفة الحدسية: وهي معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتي عند الصوفية ويمكن الوصول إليها من خلال ترويض النفس حتى تنكشف لها الحقائق انكشافاً وليس في مصطلحات الفلسفة المجردة ما يدل عليها دلالة حقيقية فهي حال أكثر منها معرفة سماها بعضهم ذوقاً وسماها آخرون حدساً او كشفاً، تأتي تنويعاً للجهود التي يبذلها العارف وهو يسيطر على أفعاله ويوجهها وجهه عرفانية.

ب - أما القسم الثاني فمؤسس على الحواس والبرهان والبحث الفكري تسمى المعرفة النظرية⁽⁷⁴⁾، التي هي موضوع العلم والمنطق والقياس النظري.

وقد سخر (ابن طفيل) (حي) أمكانية سلوك هذين الطريقين على سبيل التكامل بين متطلبات الحاجة والدهشة والعلم والمعرفة والتجربة والتعقل، للوصول إلى الحقيقة المطلقة فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه وتارة

(73) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص23.

(74) ابن طفيل، حي بن يقظان، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، تحقيق احمد أمين، ص20.

يصل إليها عن طريق الكشف والحدس الباطني، (فحي بن يقظان) عند ابن طفيل أسماً لإنسان يعمل بعقله وذوقه معاً، أو قل بجسده (علماً) وبعقله (حكمة) وبقلبه (ذوقاً).

ويقول الدكتور (جميل صليبا) في تحقيقه لحي بن يقظان لابن طفيل ويمكن أن نلخص فلسفة الاشراف الذي يحاول ابن طفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة اهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة باتباع طرق البحث والنظر أولاً ثم الانتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة⁽⁷⁵⁾، على أساس المفهوم العرفاني.

أي أن ابن طفيل عن طريق (حي) حاول معرفة الجميع بما فيه عالم العلل والأسباب بالبرهان التجريبي والتأمل العقلي والكشف العرفاني الذي عن طريقه عرف الله، وذلك مثلث الدوافع الإنسانية الذي أدركه ابن طفيل ليصوغ منه طريقاً للإنسانية (العلم، الحكمة، العقيدة).

وبعد أن رفض ابن طفيل البحث النظري للتدليل على قضايا القلب حيث يقول «ولقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك أنخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول، فإن من حكم العقل أن الشيء إما واحد أو كثير فليتلذذ في غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس بنحو ما أعتبر (حي بن يقظان) حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لانتحصر لاتدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً»⁽⁷⁶⁾.

ويرى الاستاذ فاروق سعد أن قوله (حتى أنخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول) يقصد به أن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله انما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتأخذ منها المعنى الكلي، والعقلاء الذي يعنيه ينظرون بهذا المنظار، والنمط الذي

(75) المصدر نفسه، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، ص 31.

(76) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص 117.

كلا منا فيه فوق هذا كله فليسد سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات
وكلياتها وليرجع إلى فريقه⁽⁷⁷⁾ ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ
غَافِلُونَ﴾⁽⁷⁸⁾.

أي أن (حي بن يقظان) قد رفض العقل والمنطق والنظر الفلسفي وملّ
المحاكمات المنطقية وانتقل من منهج في النظر إلى منهج آخر من منهج
التأمل العقلي إلى منهج الرؤية بعين القلب.

وقد سبق وعاب أبو بكر بن الصائغ هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه
للقوة الخيالية وهنا يرد عليه ابن طفيل بقوله «لا تستحل طعم شيء لم تذق
ولا تتخط رقاب الصديقين»⁽⁷⁹⁾ ما داموا قد أدراكوا الغايات القصوى
لأفعالهم.

لذا نرى ابن طفيل يعتقد أن ما تكلم عنه (ابن باجه) ليس إلا مرحلة
أولية من مراحل الاتصال بواجب الوجود والتعبير عنها في الأقوال
والأفعال تمهيداً للارتقاء إلى المرحلة الفاصلة التي هي رأي ابن طفيل
تتجاوز المناخ الروحي الذي سبق وتكلم عنه الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول
«ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من أطلاع نور
الحق لذينة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم أنه تكثر عليه هذه
الغواشي إذا أمعن الارتياض ثم أنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنان القدس فيذكر من أمره أمراً
فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً
ينقلب له وقته سكونية فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً وتحصل
له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة»⁽⁸⁰⁾ أنها الحالة الواضحة من المعرفة

(77) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 210، كذا بنظر مدني
صالح ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 108.

(78) سورة الروم، الآية 7.

(79) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص 10.

(80) المصدر نفسه، ص 7.

والمستقره لفرط ثبات مقوماتها، وهي حالة عرفانية وليدة الذوق لا وليدة الادراك النظري ولذلك أن اللذة مرتبطة بهذه الحالة من حالات الاتصال في رأي ابن طفيل.

خلافاً لما ذهب إليه (ابن الصائغ) ولهذا يقول ابن طفيل لسائله «أما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والاذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لا يمكن أثباته على حقيقة أمره في كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول او الكتب أستحالت حقيقته وصارت من قبيل القسم النظري»⁽⁸¹⁾.

فلسفة ابن طفيل أرادت أن تجعل العقل وسيلة لارتقاء الفعل ليكون سلباً في الوصول إلى الله سبحانه والاتصال ثمرة نظر وتأمل يطمئن القلب بالرياضة الزهدية والصوفية التي بفضلها يتم إطلاق قوى العقل من قيود المادة حتى تستطيع الاتصال بواجب الوجود.

ولهذا نجد في قصة (حي بن يقظان) أفتران فاعلية النفس الإنسانية بمقدار أرتياضها فترتفع في أفعالها من المحسوس إلى المعقول، أو بالأحرى ترتقي عملية الادراك، رمزياً من عالم الظلمة وتستمر أفعال النفس وتجلياتها في الصعود تدريجياً من هذا العالم متجهة إلى أعلى حيث ينكشف لها الوجود تدريجياً وهذا الطريق الصاعد الذي تسلكه النفس يدفع بها خطوة خطوة إلى أعلى⁽⁸²⁾. نحو أزكى الاعمال وأفضل الاقوال وأعدل الافعال بما يتناسب طردياً مع المجاهدة.

فابن طفيل أتبع المنهج الجدلي الصاعد به أستطاع أن يكشف سر العالم وسببه الفاعل ويؤكد عطل المادة التي لا يمكن أن توجد من غير

(81) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص10، كذا ينظر تيسير شيخ الأرض، ابن طفيل، ص29.

(82) المصراحي، علي مصطفى، ابن طفيل واثره الفكري، بحث ضمن مجلة الطريق، العدد 1، 2، مطبعة النجاح، بيروت، 1962، ص57.

خالق لها به، وله، ومنه تنكشف أنوار بواطن العارفين واعتدالهم اعتماداً على القاعدة القائلة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽⁸³⁾ أنها القوة التي أستطاع عن طريقها أن يصل إلى هذه المعرفة، نعم فلولا أرادة السالكين في التحرر من قيود المادة والاتجاه نحو مركز الاشعاع والنور لما استطاعت (بعض النفوس) أن تصل هدفها وتحقق غايتها بالتشبيه بالأخلاق الإلهية في الاعمال والأقوال والأفعال وعلى هذه الرؤية أستقامت المكونات الأخلاقية (الارادية/الحرّة) للفاضلين والحكماء والعارفين والواصلين، وبهذه الكيفية كانت (أفعالهم) غاية ما يتمناه الحكيم العاقل في دنياه، فمنطق العرفان عند ابن طفيل هو الوسيلة التي بفضلها اكتسبت حركات ذلك الإنسان وسكناته (أفعاله) وأقواله مضموناً أخلاقياً سامياً هو غاية العقلاء وهدفهم الاسمى.

3 - أخلاقية الفعل الإنساني بين عالم المادة وعالم الروح :

لقد جعل ابن طفيل المعرفة السامية أساس الفعل الفاضل وهو يتدرج متصاعداً مع خبرات (حي) وتأملاته لذلك يوصف لسائله آليات هذا المنهج قائلاً «ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وأنتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما، غير أن تلك لما لها من البهجة والسرور واللذة لا يستطيع من وصل إليها وأنتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح مجمله دون تفصيل»⁽⁸⁴⁾ وهذا السلوك الذي يذكره ابن طفيل يمثل الغاية التي يريد (حي بن يقظان) أن يصل إليها.

(83) سورة الرعد، الآية 11.

(84) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 106.

بعدها يصف حال الواصلين إلى هذه الحال حيث يقول، وأن كان ممن لم تحذفه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى أن بعضهم قال في هذه الحال (سبحاني ما أعظم شأنني) وقال غيره (أنا الحق)⁽⁸⁵⁾ غير أن ابن طفيل كان يمدح (الغزالي) حيث يقول، وأما الشيخ أبو حامد (الغزالي) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ثم يقول «وإنما أدبته المعارف وحذفته العلوم»⁽⁸⁶⁾.

حتى يقول وأنه من رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي الوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً، ولا سبيل إلى التحقيق من ذلك المقام إلا بالوصول إليه وتذوقه⁽⁸⁷⁾.

ثم يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لا يمكن أن توصف إلا رمزاً وعن طريق التمثيل لأن تلك الحال غريبة لا يمكن للسان أن يصفها ولا للالفاظ أن تعبر عنها.

ويؤكد ابن طفيل أن اتصال العقل الإنساني بالله أنما هو نوع من الشمول يقود إلى نوع من الشعور الباطني بوجود طاقة هائلة تسبغ على الإنسان ثقة بالنفس لا حدود لها وهو يتعقب خطوات فعل الالتذاذ بهذه العائدية وصولاً إلى السعادة فلا سعادة من غير استعداد وتهيؤ واندماج بوحدة كونية تعجز معها جميع المعيقات المادية عن كبح جماح الإنسان (العارف) عن بلوغ اللحظة السعيدة المعبرة عن نقاء البواطن نحو الخالق وجميع أطراف الوجود، نعم أنه أحساس بالانتماء إلى قوة الوجود الكونية

(85) المصدر نفسه، مكتبة النشر العربي، دمشق، ص5.

(86) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص107.

(87) المصدر نفسه، ص206.

التي تحثنا على الاتيان بالافعال الفاضلة المبرأة من أغراضها (الوقتية) وذلك جوهر التعبير عن أخلاقية الفعل لدى السائرين على طريق الاتصال كما يراه ابن طفيل في منطلقاته السايكولوجيه ومسوغاته العقيديه والعقلية، بفضل وحدة وجودية تصهر الكثرة المادية في وحدة كونية ايماناً منه بأن هذا العالم المتباين في مظاهره أنما هو في حقيقته شيء واحد، وهي الغاية التي يسعى إليها ابن طفيل بطريقة مضمرة، وأن موقفه هذا شبيه بموقف (ابن باجه) الذي يرى أن السعادة الإنسانية هي الاتصال بالعقل الفعال، ولو أن طريقته في الوصول تختلف عن طريقة (ابن طفيل) ومعها تختلف حيثيات الفعل الإنساني ما دام الاصل دوافع القلب والفؤاد (الباطن) فتكون السعادة غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والأخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينها عن فكر المرید وتزول الصور الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى إلا الواحد الحق ويشاهد حينئذ ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر⁽⁸⁸⁾.

بمعنى أن بلوغ السعادة هي ثمرة لسلسلة من الافعال الفاضلة والمحمودة التي توفر للعارف فرصة بلوغ المرام بخلاف غيره من القاعدين.

ويستمر ابن طفيل بوصف حالة المشاهدة هذه وهو يتأمل انعكاس نور الألوهية في الكون بقوله «إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك الاعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً برئيه عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرآئي الصقلية فأنها ليست هي الشمس ولا المرأة ولا هي غيرهما»⁽⁸⁹⁾.

بعد ذلك عادت له حواسه وتنبه من حالة تلك وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهي إذ لم يكن

(88) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص 24، كذا ينظر عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 55.

(89) محمود، عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 55.

اجتماعهما في حال واحدة⁽⁹⁰⁾. بهذه السيورة الدائرية بين غياب وحضور دارت سلسلة الافعال البشرية صاعدة في سلمها المعرفي من مرتبة إلى مرتبة أسمى، وحين تعود أدراجها لا تأتي خاوية الوفاض بل تزودت من المعين الإلهي بمدد من الحبور لا حدود له هو بمثابة الدافع الذي يدفع النفس الإنسانية على الاتيان بالاعمال الجليلة المعبرة عن نورانية الزاد الذي تزودت لرحلة الأياب وهكذا تتكرر الممارسة ويعتني السالك العارف بجميع ما يسبغ على حركاته وسكناته بعداً أخلاقياً ويخبرنا ابن طفيل أنه لما عاد إلى العالم المحسوس بعد جولاته حيث سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى جعل يطلب العودة إلى ذلك بالنحو الذي يطلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الاولى ثم عاد إلى العالم المحسوس ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الاولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة حتى صار يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء⁽⁹¹⁾. وذلك من خلال الاقوال والأفعال والحركات والسكنات التي تليق بهذه الحال من الافعال المحمودة والفضائل المنشودة.

وهذه شبيهة بتجربة (حي) (السهورودي) وغربته الغربية التي يقول فيها «فبكيت زماناً وشكوت إليه من سجن قيروان، فقال لي نعم تخلصت إلا أنك لا بد راجع إلى السجن الغربي، فلما سمعت طار عقلي فتضرعت إليه فقال لي أما العود فضروري الآن ولكني أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا والصعود إلى جنبنا متى شئت، والثاني أنك متخلص من الآخر إلى جنبنا تاركاً البلاد الغربية بأسرها مطلقاً ففرحت بما قال»⁽⁹²⁾.

(90) المصدر نفسه، ص 138.

(91) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص 83.

(92) السهورودي، حي بن يقظان، ضمن الملف المشترك لابن سينا وابن طفيل، تحقيق

أحمد امين، ص 127.

أي أن أفعال الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة وفي أثناء عودته إلى وعيه (بدنه وحسه وحياته في الحياة الدنيا) تصطبغ بصبغة أخلاقية سامية تعينه على الاتصال بالعالم الاعلى مرات ومرات وكأن قانوناً أخلاقياً/ معرفياً يحكم أقواله وأفعاله أي أن غاية ابن طفيل في الربط بين المشاهدة والسعادة إنما تكمن في أخلاقية الأفعال المحمودة بها تتحقق الطريقة المثلى للتفوق على الذات بعد تطور الطاقة الإنسانية وتكاملها علمياً ودينياً وفلسفياً، ولم تكن الفلسفة عند ابن طفيل في حدودها العملية إلا مرحلة كان قد تخطاها في تطوره قبل أن يلاقي (أبسال)⁽⁹³⁾.

(93) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف ص138.

المبحث الرابع

السلوك الحميد والمجتمع الفاضل عند ابن طفيل

إن الأطار الرمزي لقصة (حي بن يقظان) لا يحول بين الباحث والمضامين الأخلاقية التي تترجم لنا سعي العارفين إلى تأسيس المجتمع الفاضل على أسس عقلية، فيصور لنا ابن طفيل مراحل التطور الطبيعي للإنسان مبيناً لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية وواضحة فأختار من أجل ذلك جزيرتين الأولى مسكونة تمثل الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة والثانية متفردة بالإنسان في تطوره الطبيعي بعيداً عن تأثير المجتمع⁽⁹⁴⁾، أي الإنسان الذي يحيا على الفطرة السليمة والعقل الباحث عن أجوبة على أسئلة دهشته والقلب الذي يكتشف شروط أمنه الذاتي بهدوء وتدرج يستطيع أن يتدرج في المعرفة عن طريق التأمل من المادي المحسوس إلى ما وراء المادة وما خلف المرئي حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة وأن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ويهتدي إلى معرفة الله سبحانه وخلود النفس.

وهو بهذا يتفوق على (متوحد) ابن باجه وغربته بين أهله ومجتمعه وعقيدته، بينما (متوحد) ابن طفيل يعيش في غربة مطلقة بمعزل عن تأثير المجتمع أو قل في عالم مستقل خاص على وفق جدل (الذات والطبيعة) ليستكمله بجدل آخر هو (الذات والوجود المطلق) أو الذات الكلّي.

لذا كان اللقاء بين (حي بن يقظان) (وأبسال) عند ابن طفيل كناية عن لقاء بين متفلسف استكمل شروط مرحلة التأمل الفلسفي ومل المحاكمات المنطقية ويتحفز لتخطيها إلى مرحلة أخرى من حيث (الوعي) (والسلوك الحر) فانتقل من منهج إلى منهج آخر أي من منهج التأمل العقلي إلى منهج الرؤية الباطنية بعين القلب، أما (أبسال) فانه قد تخطى مرحلة النظر

(94) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص36، كذا ينظر فؤاد فرام البستاني، دائرة المعارف، المجلد الثالث، بيروت، 1960، ص304.

اللاهوتي ورقي منه إلى التصوف، وأصبح في التصوف ناسكاً ترك الدنيا كلها وهاجر طلباً للعزلة، أي أعزل المجتمع والجماعة وهاجر إلى جزيرة (حي بن يقظان) بهدف العزلة والارتياض الروحي والممارسة الصوفية⁽⁹⁵⁾.

ولما لاحظ (حي بن يقظان) حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يكتشف ذخيرته ويطلع على مكنونات تجربته.

وفي اللقاء وصف (حي بن يقظان) منهجه وكيف ترقى بالمعرفة حتى تحقق له الوصول فلما سمع «أبسال» منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وألام المحجوبين لم يشك «أبسال» في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها «حي بن يقظان» في مقامه الكريم⁽⁹⁶⁾.

فأنفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا أنضح وصار من أولى الأبواب⁽⁹⁷⁾، عند ذلك نظر إلى (حي بن يقظان) بعين التعظيم وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فالتزم خدمته والاقتراء به والأخذ بأشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل «حي بن يقظان» يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل (أبسال) يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرتهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف جميع ما ورد في

(95) صالح، مدني، ابن طفيل قضايا ومواقف، ص136.

(96) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص87.

(97) المصدر نفسه، (ملف حي بن يقظان) لابن سينا والسهورودي، ص126.

الشرعية من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب ففهم (حي) ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه⁽⁹⁸⁾، ولا سيما الدوافع الأخلاقية والدينية للأفعال الإنسانية.

نستنتج مما تقدم أن اتصال (حي بن يقظان) (بأسال) يدل على اتفاق الحكمة مع الشريعة التي يأخذها الناس عن الانبياء سبيلاً للأفعال المحمودة ولكل منهما أصول خاصة وطريقة مباينة لكنهما يلتقيان في النهاية عند الغايات السعيدة. وأنه لاخلاف بين الدين كما فهمه (بأسال) وبين ما يراه أرباب المشاهدة من حيث الاوامر والنواه، وأن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده اختاره الله لنشر رسالة السماء، وطور المشاهدة الاشرافية لا يعدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فأتصل بالملا الأعلى⁽⁹⁹⁾، بجميع جوارحه وسخر لذلك حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله.

ولما عرف (حي بن يقظان) أحوال الناس في الجزيرة الثانية التي كان يسكنها «بأسال» وأخبره أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس أشد شوقه عليهم وطمع أن تكون نجاتهم على يديه وقرر الوصول إليهم وایضاح الحق لهم لما علم من (بأسال) عنهم من نقص الفطرة والأعراض عن أمر الله، وحين أجمع (حي) إليهم وبدأ في بث أسرار الحكمة فما هو أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق أن فهموا وهم على خطأ في ذلك فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به⁽¹⁰⁰⁾، جهلاً لا كرهاً.

وحاول ابن طفيل على لسان (حي) أن يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين

(98) المصدر نفسه، تحقيق فاروق سعد، ص 227.

(99) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 46.

(100) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 230.

لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نفوراً مع أنهم كانوا محبين لأفعال الخير راغبين في دواعي الحق إلا أنهم لنقص في فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه من جهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس عن أصلاحهم وأنقطع رجاؤه من قبولهم⁽¹⁰¹⁾. قناعة منه أن الأفعال المحموده السامية رهن بريضة روحية كفيله بفتح آفاق المعرفة الحققة أمام المرتاضين السالكين وهو أمر يتطلب العمل والهمة.

لذا نرى أن ابن طفيل اهتم بما قدمه (ابن باجه) من أفكار عرفانية ووافقه على أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة وكان ابن باجه يحاول نفعهم ما أمكن، اما ابن طفيل فنفض يده من أماكن أصلاحهم⁽¹⁰²⁾، لا لشيء سوى لكونهم إلى حالة من الكسل والدعة والتقليد.

وتبين له عدم إمكانية مخاطبتهم بطريق المكاشفة وأن تكليفهم فوق هذا القدر لا يتفق مع الغايات التربوية والأخلاقية وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم معاشه لتعدد مشارب الناس وتفاوت مصادر تقليدهم، ورأى أن كل حزب بما لديهم فرحون وقد اتخذوا الهمم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا من الاموال ولا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً⁽¹⁰³⁾، وتلك هي ملامح أفعال المدن الجاهلة وكان يقول «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل واقبلوا على الحق وأستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد

(101) محمود، د. عبد الحليم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 148.

(102) فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، ص 25 كذا ينظر د. مصطفى غالب في سبيل موسوعة فلسفية، ابن طفيل ص 16، كذا ينظر د. فضيلة عباس مطلق الأصول الاشرافية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص 204.

(103) ابن طفيل، حي بن يقظان، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهورودي، تحقيق احمد امين، ص 129.

أختصاص بمال يسأل عن زكاته او تقطع الايدي على سرقته او تذهب النفوس على أخذه مجاهرة⁽¹⁰⁴⁾، فالمعرفة أساس السلوك السليم والعارف بين الناس هو الاكثر قدرة على امتلاك ناصية الافعال المحمودة والأعمال الفاضلة.

وكان يظن أن الناس كلهم ذو فطرة فائقة وأذهان ثابتة ونفوس عازمة ولم يدرك ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده القادر على الوصول بعقله إلى جوهر ما جاء الانبياء من عند الله ليقرنه بالسلوك المتوازن، عند ذلك علم أن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة هو المعنى الأخلاقي لسلوك الأفراد ولا يحتمل المزيد فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له⁽¹⁰⁵⁾، هكذا تنتظم القاعدة الأخلاقية لأفعال البشر.

بعد ذلك أوصاهم بملازمة ما هم عليه في السلوك في حدود الشرع والأعمال الظاهرة وعلم هو وصاحبه (أبسال) أن هذه الطائفة المريدة القاهرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وانها أن رفعت عنه إلى درجة الاستبصار لم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وانتكست وساءت عاقبتها وأن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالامن وكانت من أصحاب اليمين⁽¹⁰⁶⁾.

وعرف أن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس وأن الغالبية العظمى من الناس لا يمكن أن تنفذ إلى باطن الحقيقة ولا بد لها أن تتوقف عند ظاهرها، هذه الطائفة لا يمكن أن تتعدى ما جاء به الانبياء من الامور الظاهرة والفرائض والعبادات اما ذوو الفطرة الفائقة فهم وحدهم الذين يغوصون على الباطن ولهم الحق وحدهم في الوصول

(104) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص228.

(105) المصدر نفسه، ص223.

(106) المصدر نفسه، ملف حي بن يقظان، لابن سينا والسهوردي، تحقيق احمد امين،

ص130.

إلى الحقيقة⁽¹⁰⁷⁾، لذا قرر اعتزال هؤلاء الناس إلى الأبد هو وصاحبه وعادا إلى جزيرتهما لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس، وبقيا يعبدان الله حتى أتاها اليقين⁽¹⁰⁸⁾.

نستنتج مما تقدم أن ابن طفيل يوزع الناس على مراتب (معرفيه) لا طبقية تختلف في سلوكها، فالمجتمع يتألف من العامة وهم أهل الظاهر والسلوك التقليدي وهم الكثرة المطلقة، أما الخاصة فهم أهل الباطن القلة من ذوي الفطرة الفائقة⁽¹⁰⁹⁾. أن ابن طفيل يقرن الأخلاق بالمعرفة لذلك وجد أن من خصائص العامة النقص وسوء الرأي وضعف العزم والسلوك التقليدي الذي يفتقر للعقل والمعرفة والتجربة والدراية فهم يتمسكون بظاهر الأمور فهم في منزلة الحيوان غير الناطق، إذ يتمسكون في تصرفاتهم بالأمور المحسوسة أما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو جاه يحرزها أو عمل من أعمال الشرع يتزين به ظاهرياً لأغراض التباهي، أما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فأعمالهم فاضلة وتصرفاتهم محمودة لأنهم أهل التفكير الذين يختلفون مع من هم دونهم مرتبة لذلك كانوا فيما يتعلق بالدين ومتطلباته أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحية واطمع في التأويل وأميل إلى العزلة والأفراد من العامة⁽¹¹⁰⁾. في جميع ما يسعون إليه من شعائر وتصرفات وأقوال وأفعال.

(107) ونجد أن ابن رشد المعاصر لابن طفيل يستفيد من هذه الفكرة ويتأثر بها حيث يرى ضرورة أخذ الجمهور بما يفيدهم ظاهر النصوص وبالتالي تجنب أفشاء التأويل لهم بل قد يكون أفشاء التأويل سبباً في بلبلة عقولهم وبالتالي فإن أهل البرهان (الفلاسفة) وحدهم لهم الحق في التأويل، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 50.

(108) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص 93.

(109) ابن طفيل هنا يتبع نفس رأي (ابن باجه) قبله وابن رشد من بعده في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة حيث يقول ابن رشد «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائهم في التصديق»، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 98.

(110) أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الاشراقي بين الدين والفلسفة في الفكر الاسلامي، ص 137.

وبهذا ناقش ابن طفيل في (حي بن يقظان) مشكلة أخلاقية وقف
حيالها جميع فلاسفة الاسلام لبيان الصلة بين الدين والفلسفة او بين الشرع
او العقل وقد اعتقد انهما يلتقيان في الغاية لكنهما يختلفان في طريقة كل
منهما⁽¹¹¹⁾، لا بمقدار ما تنظوي عليه أجوبة الشرع والعقل على مفاهيم
نظرية بل بمقدار ما تحث عليه من سلوك فاضل.

وأخيراً يقول ابن طفيل، ما كان من نبأ «حي بن يقظان» (وأسبال
وسلامان) وقد اشتمل على حظ من الكلام في المعرفة والأخلاق لا يوجد
في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله
إلا أهل المعرفة بالله وأرباب الأخلاق الفاضلة ولا يجهله إلا أهل الغرة
بالله، وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانية به على غير أهله
والشح به عليهم، إلا ان الذي سهل علينا أفشاء هذا السر وهتك الحجاب
ما ظهر في زماننا من أراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها
حتى أنتشرت في البلاد وعم ضررها⁽¹¹²⁾.

أي أنه أراد تشريح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الانظمة
وانحطاط الأخلاق وجمود العقائد الدينية ونقد الاوضاع الاجتماعية التي
كانت تقيد الافراد بقيود بعيدة عن روح العقيدة والحياة فلا سبيل للفعل
الفاضل إلا المعرفة العميقة والانكشاف العرفاني في مدارج التطور
الإنساني.

(111) لم يأت ابن طفيل هنا بجديد لأن اتصال الحكمة بالشرعية واتحادهما امر صرح به
الكندي والفارابي وابن سينا من قبل إلا ان ابن طفيل يفضل على الذين تقدموه برقيق عباراته
وحسن أشاراته واستعماله الرموز الحية ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا
وكامل عباد، ص 27.

(112) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 235، كذا ينظر عبد الحليم
محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، ص 151.

نخلص من هذا البحث إلى النتائج الآتية :

1 - إن ابن طفيل كان يستهدف من وضع كتابه (حي بن يقظان) الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تحدث عنها فلاسفة الاسلام في المشرق كالفارابي في المدينة الفاضلة، والشيخ الرئيس (ابن سينا) في (الحكمة المشرقية) وهو أمر نوه به ابن طفيل نفسه حين قال لسائله «سألت أيها الأخ الكريم، منحك الله البقاء الأبدي واسعدك السعد السرمدي أن أثبت اليك ما امكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا، فأعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها» بمعنى أنها مرتبة لا تنال إلا بالجهد الشاق والاجتهاد المتواصل والعمل الفاضل والسلوك المحمود والقول العقلاني.

2 - الزهد عنصر ظاهر في رسالة (حي بن يقظان) حيث نجد أن رجل الدين ورجل التفكير يميلان إلى العزلة والأفراد عن الناس ولا يتناولون من الطعام والشراب إلا بالقدر الضروري لأدامة حياتهما، جميع ذلك يمارسونه لا ايداء للبدن ومتطلباته الفطرية بل رياضة القصد منها بلوغ درجات السعادة على وفق أفعال فاضلة وتصرفات محمودة من غيرها يصعب الوصول إلى نور الوجود.

3 - الفرد عند ابن طفيل هو النواة التي نشأ عنها المجتمع وذلك واضح من خلال قصته (حي بن يقظان) حيث يصور في قسمها الاول المجتمع الإنساني بما تواضع عليه من عرف وعادات وتقليد، وفي القسم الثاني يصور فرداً واحداً نما بالفطرة نمواً عقلياً حتى صار فيلسوفاً كاملاً في مقدوره معرفة الطبيعة بمشاهداته وحدة شرط أن يعرف نفسه بالتفكير والتأمل والارتياض وصولاً به إلى معرفة الله بالذوق والمشاهدة وهنا يصور لنا ابن طفيل أن العرفان الصوفي هو أسمى مرتبة يصل إليها الإنسان لينال السعادة، وتلك هي غاية الإنسان العاقل الفاضل الحكيم، فالمعرفة تقود إلى العقل الفاضل والأخير يقود إلى السعادة.

4 - يرى ابن طفيل أن الناس متفاوتون في فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبقاتهم المعرفية واستعدادهم القلبي فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص والجمود عليها ومنهم أهل التأويل الذين لا يتنافى فهمهم للدين في نهاية المطاف مع ما يراه أصحاب المشاهدة كما لاحظنا ذلك في اتفاق (حي بن يقظان) مع (أبسال) أما اختلاف (أبسال) مع (سلامان) فهو اختلاف أهل الظاهر مع أهل الباطن فهؤلاء يألفون الجماعة ويتعدون عن التأويل، أما أولئك فيغوصون نحو الباطن ويطلبون العزلة ويرجعون التأويل.

5 - لقد أعتقد أن تصرفات الرجل الذي يفهم الدين حق الفهم ودوافع المفكر الفيلسوف يلتقيان بالضرورة عند نتيجة واحدة فالعقل والنقل كلاهما سبيلان لحقيقة واحدة وهذا ما سنجده عند ابن رشد المعاصر لابن طفيل مما تتوافق عليه غايات الفيلسوفين كما سنلاحظ ذلك في الفصل القادم.

الفصل الرابع

الأخلاق عند ابن رشد

المقدمة

إن فلسفة ابن رشد مستوحاة من جهود بدأها «ابن باجه» و«ابن طفيل» قبله، فكان بهذا ثالث فلاسفة المغرب العربي الذين استكملوا قراءة الفلسفة العربية في الإسلام التي انتقلت إليهم من المشرق العربي بمؤثرات الفارابي وابن سينا والغزالي، إلا أن فيلسوف قرطبة قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نعدّه صدى لأراء من سبقه بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة وناضجة صادرة عن منهج أرتضاه لنفسه هو المنهج العقلي، حيث اعتبر العقل من النعم التي أنعم بها الله على الإنسان وما دام الإنسان يمتلك هذا العقل فهو لذلك أهلاً للتمييز بين الخير والشر والذي بالأخير توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر.

كما أنه استطاع من خلال العقل من أيجاد مكان للفلسفة في مجتمع يؤمن بالعقيدة التي تركز على الأيمان بالله تعالى من خلال توفيقه بين الحكمة والشريعة مستنداً بذلك إلى الدليل القرآني الذي حث على النظر العقلي، واستناداً إلى هذا العقل وضع ابن رشد فواصل بين أهل الجمهور، وأهل الجدل، وأصحاب البرهان، لكل منهم خطاب خاص ومنهج ورؤية كما ناقش مسألة الإرادة والاختيار لدى الإنسان التي شغلت العالم الإسلامي وفلاسفته برفض كل الآراء التي قيلت في ذلك لينتهي إلى حل وسط وهو أن وجود الأشياء عن أرادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالأسباب الخارجية وهي من تقدير الله فوجب نسبتها إلى كلا هذين الفاعلين.

المبحث الأول

ابن رشد حياته وفلسفته

1 - حياته :

ولد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بقرطبة سنة (520هـ/ 1126م) من أسرة أندلسية كان لها شأنها في مجالات القضاء والعلم والسياسة فكان جده قاضياً لقرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع فيها وله تصانيف مهمة في الفقه المالكي ومثل ذلك يقال عن أبيه، ولا شك أن هذه المكانة العلمية الرفيعة التي كان يشغلها الجد والوالد لها أثر في شخصية ابن رشد وتكوينه العلمي والثقافي والأخلاقي، فقد نشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقه كما درس الطب وبقية العلوم التي كشفت فضل معلميه ومن تتلمذ عليهم بشكل مباشر أو عن طريق الاطلاع على كتاباتهم، فقد درس الطب على أبي جعفر بن هارون الترجالي، ودرس فلسفة ابن باجه على يد ابن طفيل الذي قدمه للخليفة الموحي في ساعة بحثه عن موهوب لتفسير كتب أرسطو، ولقد فاز ابن رشد بأفخم أكاليل الثناء والنعته بأحلى الفضائل والخصال الحميدة حتى ذكرت المصادر أن أخلاق ابن رشد هي أخلاق أفاضل العلماء فألقى جانب رفعة وشرفه كان اشد الناس تواضعاً قوى النفس وبفضل هذه وغيرها عين قاضياً لاشبيلية سنة (565هـ/ 1266م) ثم لقرطبة بعد ذلك بعامين (567هـ/ 1268م) ومع الفلسفة لم يكتفِ ابن رشد بالاحاطة بالتراث الفلسفي المغرب في بيت الحكمة البغدادي بل تولى الكثير من كتب أرسطو بالشرح المطول ثم الشرح الوسيط ثم الإيجاز، وأن كانت مهمة الإيجاز هي المعقولة عليها من مجمل المشروع الارسطي لابن رشد مع ذلك كان يلقب «بالشارح الاكبر» ومن هذه الكتب المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والسماع الطبيعي، السماء والعالم، النفس، ما وراء الطبيعة، الكون والفساد الآثار العلوية، وغيرها، وله مؤلفات منها كتاب (تهافت التهافت) كتبه رداً على تهافت

الفلاسفة للغزالي، «اتصال العقل الفعال بالإنسان» كذلك (فصل المقال) «والكشف عن مناهج الأدلة» وله كتاب في الفقه هو «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وله في الطب «كتاب الكليات» الذي قل نظيره بين الأطباء وغيرها.

وكان ابن رشد محط أنظار الموحدين في المغرب ولذا نرى الخليفة عبد المؤمن الموحدي يدعوه إلى مراكش بعد أن مهد لعلاقتهم ابن طفيل الذي كان طبيباً للبلطاط الموحدي، وأن هذا اللقاء بين الخليفة عبد المؤمن الموحدي وابن رشد بتوسط أستاذهما أثمر ذلك المشروع الرشدي عن أرسطو وفلسفته، وبعد وفاة الخليفة أبو يعقوب ومجيء ابنه أبو يوسف الملقب (بالمنصور) لكرسي الخلافة وجد عنده ابن رشد الحظوة والأكرام إلا أن الوشاة والحاسدين أستطاعوا إثارة حفيظة الخليفة عليه فأمر بأعتقاله وتعريض سائر كتبه وسائر كتب الفلسفة للأحراق فكانت (محنة ابن رشد) التي توفي بعدها في صفر سنة (595هـ/1198م) وكانت وفاته في مدينة مراكش⁽¹⁾. ولكن إذا كانت حياته الحافلة بالعطاء قد أنتهت بهذه السنة فإن

-
- (1) وللزيد من المعلومات عن حياته وأثاره نحيل القارئ الفاضل إلى المصادر الآتية:
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج2، دار الفكر، بيروت، ص122.
 - المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، بمصر، 1953، ج1، ص105.
 - العقاد، عباس محمود، نوابع الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ط4، 1971، ص28.
 - فروخ، عمر، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت بلا، ص238.
 - البراوي، دكتور راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص237.
 - رينان، أرنست، ابن رشد والرشدي، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص41.
 - ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص15.
 - الجابري، علي حسين، المرجع في تاريخ الامة العربية ق، 2، فص4، كيفية بناء ثقافة عربية إسلامية، العلوم العقلية والعقلية، اصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2004، ص30-32.

عطاءه الفكري لا يزال حياً وكفيماً فخراً أن هذا الرجل لا يزال يعد من المفكرين العالميين الذين أنجبتهم الأمة العربية الإسلامية باعتراف الجميع.

2 - فلسفته :

يسعى ابن رشد لادراك الحقيقة بواسطة العقل حيث يعده الوسيلة المثلى لادراك الحقيقة ادراكاً إنسانياً يعتمد على قدرات الإنسان، وبالعقل تدرك حقائق الدين وحقائق الطبيعة لذلك قال «وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وأعتبرها، وكان الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم وأستخرجه منه وهذا هو القياس فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»⁽²⁾ هكذا وجد ابن رشد مكانة العقل بحسب منطق العقيدة.

لذا نراه ينتقد الصوفية ويرى أن طريقتهم في النظر ليس طريقة نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وأقبالها بالفكرة على المطلوب⁽³⁾. ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة وأن سلمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها في الإنسان عبثاً⁽⁴⁾.

وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه أن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بالفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتديء بالفحص عنه وأن

(2) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935، ص10.

(3) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن باجه الذي سبق أن انتقد طريقة الصوفية ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص27.

(4) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص117.

يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة⁽⁵⁾، ما دامت هذه المعرفة ذات طبيعه تراكمية متكاملة.

ويضيف ابن رشد قائلاً «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن القينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات وأعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك واثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»⁽⁶⁾ فهو مثل الكندي وعموم رجال بيت الحكمة البغدادي، شعارهم خذ الحكمة من أي وعاء خرجت.

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقيه فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة⁽⁷⁾.

إن نزعة ابن رشد العقلانية جعلته يرتفع بأحكام العقل إلى مستوى (الحقيقة الموثوق بها) والاداة المضمونة التي تصل بالإنسان إلى (اليقين) أنه سبيل السؤال، ووسيلة الاجابة المنطقية عن دهشة الإنسان وسعيه لاكتشاف المجهول.

أ - الله واثبات وجوده:

يرى «ابن رشد» أن أفضل مسلك لإثبات وجود الله هو الذي ينطلق مما هو مشاهد ومحسوس بواسطة الحركة وتسلسل الأسباب وصولاً إلى

(5) ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق، ص 11.

(6) المصدر نفسه، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 93.

(7) المصدر نفسه، ص 94.

السبب الأول ويؤكد أن هذا التصور البرهاني هو أقرب إلى التصور الذي في القرآن الكريم، فالعالم في نظره لا قديماً ولا حديثاً بل دائم الحدوث⁽⁸⁾.

ويرى ابن رشد أن الطرق التي نبه الكتاب العزيز عنها تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ونسمي هذا (دليل العناية)، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل ونسمي هذا دليل (الاختراع)⁽⁹⁾. الذي سبق أن عالجه الكندي في حديثه عن (المبدع الممسك بما أبدع) ومؤسس الايسات من ليس⁽¹⁰⁾.

1 - فالطريقة الاولى تنبني على أصلين أحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق⁽¹¹⁾.

أما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، كذلك موافقة الأزمنة

(8) وهنا ينتقد ابن رشد طريقة الاشعريه حيث يقول «فأنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الايمان بها، وذلك أن طريقتهم أنبتت على بيان أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 43.

(9) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 118.

(10) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج 2،

دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 71 وما تلاها.

(11) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 118، يقارن

مع ما اورده محمد عاطف العراقي في كتابه المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط 1، القاهرة، 1980، ص 41-95.

الأربعة وكذلك يظهر موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو أختل شيء من هذه الخلقة والبنية لأختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس ممكن أن تكون هذه الموافقة في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق بل ذلك من قاصد ومريد أرادته وهو الله⁽¹²⁾.

2 - اما دلالة الاختراع : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا﴾⁽¹³⁾.

أما الأصل الثاني فهو أن لكل مَخْتَرَعٍ فله مُخْتَرِعٌ فيصح من هذين الأصلين أن للموجودات فاعلاً مخترعاً له⁽¹⁴⁾، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا جاءت الإشارة بقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽¹⁵⁾.

فقد تبين من هذه الأدلة على وجود الخالق الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما باعياهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء والجمهور⁽¹⁶⁾

(12) المصدر نفسه، ص 163.

(13) الحج، الآية 22، 73.

(14) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 119.

(15) الاعراف، الآية 185.

(16) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، دار العلم للجميع، سوريا، مصدر سابق،

وأما الاختلاف في المعرفتین في التفصیل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان وحكم العقل وأدلتة المنطقية.

إن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز⁽¹⁷⁾، لما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها.

وأن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، وقولهم أن الله قد أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة وهو مبطل لها⁽¹⁸⁾. يقصد أنكار إلهام الطبيعة والقريبة التي سبق وعول عليها المعتزلة والفلاسفة أما السبب الذي قاد «المتكلمين» من الاشعرية إلى هذا القول فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم أن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله، وهؤلاء القوم أغفلوا عما يدخل هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات⁽¹⁹⁾، وتلك مسألة خلافية جدلية أخذت الكثير من جهود المتكلمين، ثم يستدرك ابن رشد من ردوده على نظرية الخلق المتجدد للإشاعة قائلاً «أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة* من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي

(17) المصدر نفسه، ص 166.

(18) المصدر نفسه، ص 167.

(19) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 167.

(*) يقصد بالجزيرة بلاد الاندلس.

سلوكها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق
الاشعرية»⁽²⁰⁾.

ب - العالم عند ابن رشد:

نظر ابن رشد إلى أن العالم خلق دائم الحدوث أزلي المنشأ يحركه
وينظمه خالق منفصل عن العالم هو المبدأ الاول، والسبب البعيد الذي لا
يمكن تصور وجود العالم من غيره ومهما قيل عن مرجعيات الموقف
الرشدي في هذا المجال فهو لا يخرج عن دائرة المرجعية الإسلامية، على
الرغم من أن ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله «إن العالم صدر عن واحد
وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة، وإذا كان
ذلك كذلك فبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد
جميع الموجودات ولأنها كثيرة، فإذا عن الواحد بما هو واحد أن توجد
الكثرة أو تصدر»⁽²¹⁾ وهذا بخلاف من ظن من قال أن الواحد يصدر عنه
واحد، والقول في حقيقته ينسب إلى أفلوطين ورد في تاسوعياته كما أتضح
لاحقاً عند المحققين⁽²²⁾. وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان
هو الذي يعطيها الوجدانية وكانت الوجدانية التي فيها هي سبب وجود
الكثرة التي تربطها تلك الوجدانية، صار مبدأ لها كلها وأنه فاعل وصوره
وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة
التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت أما لجميع الموجودات بالطبع
وأما للإنسان فبالأرادة لذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات وموئناً
من بينها»⁽²³⁾.

(20) المصدر نفسه، دار العلم للجميع، سوريا، ص 65.

(21) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر،
1965، ص 949.

(22) زوراب، عمر، نظرية خلق العالم عند الكندي، رسالة ماجستير من أداب مصرية،
عام 2001، بأشراف د. علي حسين الجابري، ص 15 وما تلاها.

(23) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، مصدر =

وإن المبدأ الأول للوجود هو القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام وتفيده التركيب والعلاقات الجدلية.

وعندما يتحدث (ابن رشد) عن ترابط أجزاء العالم فنراه يشبه العالم بالمدينة الواحدة التي يعود سرّ بقائها إلى وحدتها إذ يقول «والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم في العالم، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما أرتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات»⁽²⁴⁾.

إن المنظومة (العليه) التي ينطلق منها ابن رشد في رؤيته للعلاقة بين (الوحدة) و(الكثرة) تتوزع على قاعدتين معرفتين الأولى (دينية) معينها الشرع الإسلامي والنص الذي يتحدث عن (الابداع والخلق) وصلة الموجودات (الكثرة) بالوحدة، والثانية (فلسفية) لا ترى ثمة تناقض بين القول بتناهي الموجودات ولا تناهي العلل ما دامت هذه العلل في لحظة أنتقالها من (النسبي) إلى (المطلق) تحتفظ لها بنسيج من العلاقات العلية التي لا يمكن تصور وجود (زيد) من الناس في زماننا هذا عن (أبويه) مع أنه في المحصلة الماورائية يرتقي إلى (الواحد الأحد)⁽²⁵⁾.

= سابق، ص 970، ينظر ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 2001، ص 284، كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد شرف الدين الخراساني، إيران، ص 151.

(24) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 283، علماً أن ابن رشد يمكن أن يفهم نظام الكون وعلى رأسه المحرك الأول وعلاقته بأجزاء ذلك النظام إذا استحضرنّا الكيفية التي تنتظم بها العلاقات في نظام المدينة، أما الفارابي فقد فعل العكس فهو يشترط في المدينة لكي تكون فاضلة أن تحاكي نظام الكون وهنا يؤخذ ابن رشد النموذج من الواقع الملموس وهو نفس رأي ابن خلدون في نقده لمدينة الفارابي كما سنلاحظ ذلك في الفصل الخامس من هذه الأطروحة.

(25) الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص 151-152.

وينتقد ابن رشد المتكلمين عن أصل العالم وأن قولهم بإيجاد الله للعالم من عدم محض أو من لا شيء هو أجهاد منهم وليس هو مفهوم النص القرآني ولا هو ملزم للجميع وأن هذه ليست الطرق الشرعية التي نبه الله عليها وأنها فوق مستوى الجمهور ويقول في ذلك «وإذا تصفحت ظاهر الشرع ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين»⁽²⁶⁾. وذلك أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾⁽²⁷⁾ يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان.

وأن كل ما في العالم إنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التي للشيء لم تثبت طرفة عين⁽²⁸⁾، مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾⁽²⁹⁾.

ذلك هو منبع فلسفة ابن رشد الذي لا يتقاطع مع مرجعيته الفلسفية التي وردته من معين الحكمة.

ج - العلاقة بين الفلسفة والدين :

لقد أثار مسألة العلاقة بين الحكمة والشرعية أو العقل والنقل خلافات كثيرة بين مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية ودارسيها ودارت هذه المشادات الفكرية حول أشكالية مطابقة أو عدم موافقة الحكمة للشرعية وبعبارة أخرى حول وحدة الحقيقة، التي حرص ابن رشد في مؤلفاته وردوده على الغزالي أن يقول بنوع من التوافق فيما بينها ولم يكن (ابن

(26) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 106.

(27) سورة هود، الآية 7.

(28) جهامي، د.جيرار، مفهوم السببه بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت،

1985، ص 78.

(29) سورة يونس، الآية 61.

رشد) أول من طرق باب التقريب بين الشريعة والحكمة والغالب على أراء فلاسفة الإسلام التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة وهي مهمة أول من أنجزها «الكندي» القائل «إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان إلا في الشكل»⁽³⁰⁾ حسب قراءة ماجد فخري.

كذلك يرى «الفارابي» ما في الدين مثالات لما في الفلسفة وكان يرى أنه يجب أن يسود الانسجام والتوافق بين الدين والفلسفة لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسة كما يسود أجزاء الكون.

وهذا ما دفع عثمان أمين إلى وصف الفارابي قائلاً «إنه فيلسوف مسلم جمع بين ميزتين الأخلاص للفلسفة والأيمان بالدين وبهاتين الميزتين حاول أن يوقف بين لغتين لغة العقل ولغة القلب»⁽³¹⁾.

أي أن الفارابي جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضالاً، فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة والدين أو وضعهما في مقابل بعض.

إما فلاسفة المغرب فكانوا أقرب في هذه المسألة إلى الفارابي وابن سينا منه إلى الكندي كما يرى ذلك ماجد فخري لسلوك «المتوحد» عند ابن باجه «وحي» لابن طفيل* الذي يستطيع اكتناه المعارف الإلهية بنور العقل الطبيعي هذه المعارف متفقة مع المعارف الشرعية لكن أدراكها وقف على أصحاب الفطرة الفائقة وليس جمهور الناس الغالب، الأولى برهانية

(30) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960،

ص 27.

(31) النص اورده، غالب مصطفى في كتابه الفارابي، في سبيل موسوعة فلسفية دار الهلال، بيروت، 1979، ص 32.

(*) سبق وأن أشرنا إلى أن ابن طفيل سعى للجمع بين الحكمة والشريعة ينظر بذلك الفصل الثالث من هذه الأطروحة الخاص بابن طفيل.

والثانية حسية تقتزن بالتمثيل الحسي ليفهمها الجمهور⁽³²⁾، وهذا هو مذهب ابن رشد نفسه.

إما فيلسوف قرطبة فقد أولى قضية الصلة بين الشريعة والحكمة اهتماماً فاق سابقه، فهو لم يتناولها في سياق عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الكندي والفارابي ولم يلجأ إلى الأسلوب الرمزي كما فعل ابن سينا وابن طفيل وإنما خصص بعض كتبه لأنجاز هذه المهمة منها (فصل المقال) (والكشف عن مناهج الأدلة) (وتهافت التهافت).

بدأت معالجة ابن رشد لهذه القضية بسؤال مهم هو: هل النظر في الفلسفة وعلم المنطق مباح شرعاً أم لا، مأمور به أم على جهة النذب أم على جهة الوجوب «وإذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات وأعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»⁽³³⁾ هل تتوافق مع خطاب الشرع أم لا؟ مع أن المتواتر من الأدلة التي وصلت يقول «بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به»⁽³⁴⁾ يؤيد ذلك العديد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكْفُلُوا أَنْفُسَهُمْ﴾⁽³⁵⁾ وعلى هذا يكون الشرع قد حث على النظر العقلي في الموجودات وهو مدلول الفلسفة عنده.

وهكذا أنطلق ابن رشد من النص القرآني ليستدل إلى أن العقل

(32) الألوسي، حسام، حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة على ضوء تعددية الخطاب عنده بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج 1، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة، بغداد، 1998، ص 160، نقلاً عن د. ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 27.

(33) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 85.

(34) المصدر نفسه، ص 85، وهذا ما يؤكد (ابن باجه) بقوله «ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم وفي شريعتنا الإلهية ما يدل على ذلك منه قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كِلَابٌ﴾»⁽³⁵⁾ أو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ ينظر ابن باجه، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 141.

(35) سورة الحشر، الآية 2.

الفلسفي مأمور به شرعاً على خلاف ما زعمه النصيون الذين تشبثوا بالنص الديني وقطعوا مع المعرفة العقلية في أمور الشريعة وعدّوا أن أيّ أجتهد في تأويل الآيات أنما هو تحريف للدين وخروج عن الطاعة والايمان⁽³⁶⁾.

لم يكتف ابن رشد بالاستدلال من الشريعة أنها دعت إلى النظر العقلي في الموجودات بل حث على الاستفادة من المخزون اليوناني حيث دعا إلى النظر في كتب القدماء قائلاً «وبما أن الفقيه يستفيد مما شيده الاسلاف من معارف وعلوم تخصص القياس الفقهي، فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال القياس العقلي، سواء أكان أولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين»⁽³⁷⁾ أي أن ابن رشد يبين المجتمع المتعلم على الانفتاح وتحكيم العقل وتقبل الفكر المخالف.

ينتج مما تقدم أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه أي الحصول على الفضيلة وهذا هو جوهر التلاقح الفكري وحوار الحضارات، لكن المهم في موقف ابن رشد هو أنه ينطوي على نظرة أخلاقية للأمور عندما يكون الهدف هو الفضيلة وأستكمال شروطها، إما إذا كان الهدف شيئاً آخر غير الفضيلة كالكذب على الناس أو للتغريب بهم أو تأييد مذهب أو سياسة مما لا علاقة له بالفضيلة فإن المنع في هذه الحالة على الوجوب⁽³⁸⁾.

لذلك ينتقد ابن رشد تسخير الدين لأغراض سياسية والتظاهر من حمايته من خطر الفلسفة بعيداً عن ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.

(36) التليبي، د.عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، 1998، ص164.

(37) ابن رشد، فصال المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص60.

(38) المصدر نفسه، ص62.

إما المنع الكلبي بدعوى أن فلاناً من الناس قد ضلّ أو غوى بسبب نظره في كتب القدماء فغير مشروع ولا يجوز الحكم على الجمع للذنوب ارتكبه فرد واحد، وهذا ينطوي أيضاً على مبدأ أخلاقي عادل وهو ما أقرته شريعتنا الإسلامية حيث قال تعالى ﴿مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا نَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁽³⁹⁾.

ذلك هو موقف ابن رشد من النظر في كتب القدماء على سبيل الحوار والانفتاح على ما لدى الآخر من إجابيات إيماناً منه بالطابع العالمي للمعرفة الإنسانية ولا يغير من هذه الحقيقة فشل البعض في تطبيق القياس المنطقي البرهاني في الشريعة «وذلك نتيجة لجهلهم بقوانينه أو نتيجة سوء استخدام بعض الآخرين له بسبب طغيان شهواتهم أو لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها وذلك بسبب بسيط وهو أن تلك الزلات أنما لحقته بالعرض لا بذاته»⁽⁴⁰⁾.

لذا يرفض ابن رشد قياس الاحكام العامة على حوادث جزئية⁽⁴¹⁾ لذلك يقول «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»⁽⁴²⁾ وأن تعددت طرقه.

ويقترح علينا فيلسوف قرطبة طريق التأويل الإيجابي عند تعارض الحكمة مع الشريعة⁽⁴³⁾، ويقول في ذلك «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى

(39) الاسراء، الآية 15.

(40) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 94.

(41) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 95.

(42) المصدر نفسه، ص 96 كذا ينظر دائرة المعارف، مادة ابن رشد، شرف الدين

الخراساني، مصدر سابق، ص 154.

(43) المصدر نفسه، ص 97.

إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل⁽⁴⁴⁾ على قانون التأويل العربي⁽⁴⁵⁾ على وفق قواعد المعرفة ودرجاتها.

ويرى ابن رشد أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية⁽⁴⁶⁾، والتي على أساسها تحدث عن العقل البرهاني، والعقل الجدلي والعقل الخطابي بد(البرهان والبيان والعرفان).

وأن شريعتنا قد حثت الناس بواسطة أي من هذه الطرق الثلاث إلى معرفة الله والموجودات استناداً إلى قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽⁴⁷⁾.

إذن صنف ابن رشد الناس من حيث ما ينبغي أن تكون عليه علاقتهم بالدين والفلسفة على ثلاثة أصناف⁽⁴⁸⁾:

الاول: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب، أي نصيبهم ما يقرره ظاهر الدين من تصورات عن الكون في مجال المعرفة لأن أغلب معارفهم مقصورة على ما ادركوه بالحس، ومن هنا كانت مخاطبة الشرع للجمهور بيانية خطية لحملهم على الأقناع وحثهم على الفضيلة.

الثاني: صنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

(44) التأويل، هو أخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص97.

(45) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص98.

(46) المصدر نفسه، ص96.

(47) سورة النحل، الآية 125.

(48) وهذا ما نجده عند ابن باجه حيث يميز بين ثلاث مراتب يبلغها الناس هي مرتبة الجمهور، ومرتبة النظار، ومرتبة السعداء، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ص28.

الثالث: صنف من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون أي الراسخون في العلم، وفرضهم التقيد بالشرع على صعيد العمل كبقية الناس ولكن إذا لاحظوا نوعاً من عدم المطابقة بين ما يقرره ظاهر النصوص على صعيد المعرفة وبين ما تقرر لديهم بالبرهان وفرضهم تأويل ظاهر النص الشرعي بما يجعله يتوافق مع ما تقرره المعرفة العلمية الفلسفية⁽⁴⁹⁾.

فابن رشد يبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردها آخر الأمر إلى فئتين أهل البرهان والجمهور الغالب كما نجد من مذهب ابن طفيل خاصة⁽⁵⁰⁾.

وتنوع السبل لا يتقاطع مع وحدة الغاية ما دام لكل فئة وسيلة وسبيل وثقت بها وهو أمر كشف لنا حسب ابن رشد «أختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»⁽⁵¹⁾ ما دام الخطاب يجري بحسب أفهام المخاطبين على أسس عقلية وأخلاقية وعملية.

فالناس عند ابن رشد ثلاث فئات ولكل واحد من هؤلاء طريقة أو أسلوب يخاطب به، والمبدأ هو أن يخاطب الناس على قدر عقولهم، لكل ذلك خاطبت الشريعة التي تسعى إلى الفضيلة والخير خاطبت كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالأسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق وذلك حرصاً منها على تمكينهم من فهم ما يستطيعون فهمه من مقاصدها المتنوعة.

فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً

(49) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 53، كذا

ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 118.

(50) وهنا يتفق ابن رشد مع ابن طفيل في رؤيته أن الفلسفة وباطن الشرع متفقان باتفاق «حي بن يقظان» «وأبسال» ومع ذلك يظل الشرع ضرورياً لغير الفلاسفة شأن «سلامان» وامثاله العاجزين عن بلوغ الحق بعقولهم لذا أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة، ينظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص 234.

(51) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 98.

صنفاً من الناس والا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول⁽⁵²⁾.

ومنه نشأت الخلافات والفرقة، لذا يرى ابن رشد أن هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر⁽⁵³⁾ قال ذلك جرياً على طريقة المخالفين في المنهج مثل الغزالي الذي سبق وتحدث في (الجامع العوام عن علم الكلام) (والمظنون به على غير أهله) تحاشياً لسوء فهم الجمهور أو سطحية تعاملهم مع العقيدة ويرى ابن رشد أنه من قبل التأويلات والظن بها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، ويقصد بذلك الخوارج ثم الاشاعرة والمعتزلة ثم الصوفية بعد ذلك جاء أبو حامد «الغزالي» فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء وذلك في كتابه الذي سماه (بالمقاصد) ثم وضع كتابه المعروف (بتهافت الفلاسفة) فكفر الفلاسفة فيه في مسائل ثلاث* من جهة خرقهم فيه للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثير من الناس عن الحكمة والشرية⁽⁵⁴⁾.

وهنا ينتقد ابن رشد الغزالي ويقول هذا لا يليق بالعالم «فإن العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول»⁽⁵⁵⁾.

لما تقدم يقول ابن رشد «وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على

(52) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص158.

(53) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص119، كذا ينظر دائرة

المعارف مادة ابن رشد، شرف الدين الخراساني ص155.

(*) وهي أن الله لا يعلم الجزئيات، وقولهم بقدم العالم، وأنكارهم حشر الاجساد.

(54) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري ص150-151.

(55) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري ص70.

ظاهرة ولا يصرح للجمهور بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»⁽⁵⁶⁾.

هنا يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهر وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال الإمام علي (عليه السلام) «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله»⁽⁵⁷⁾. ولهذا كان التأويل يعد الدواء بالنسبة للعلماء فإنه يعد بمثابة الدواء بالنسبة للعامة وسر الاختلاف والتناحر.

لقد عدّ ابن رشد التأويل مرادفاً للأمانة التي حملها الإنسان بعد أن أبت السماوات والأرض حملها خشية منها ومن تبعاتها⁽⁵⁸⁾، وذلك كون الإنسان أرقى الموجودات لامتلاكه العقل الذي يستطيع بواسطته تمييز الحق من الباطل وصولاً إلى الحقيقة التي تحقق غاية الإنسان في الدنيا والآخرة.

وينبه ابن رشد من مخاطر النظر في الشرائع من قبل الناظرين من غير حكمة مما قد يؤدي إلى صواب أو خطأ، والخطأ على ضربين في الشرع أما خطأ يعذر فيه صاحب النظر، وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس أن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وأن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ويقصد به الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها وهي مثل الاقرار بالله وبالنبوات وبالسعادة الآخورية والشقاء الآخروي⁽⁵⁹⁾. هذه وبعضها هي الثوابت عند ابن رشد بوصي الحكيم بعدم تجاوزها.

(56) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 151، كذا ينظر مصطفى عبد الجواد عمران، فلسفة ابن رشد، فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة المطبعة العربية، مصر، ط 3، 1968، ص 100.

(57) المصدر نفسه، ص 99.

(58) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 121.

(59) المصدر نفسه، ص 108.

وتتجلى علاقة الوحي بالعقل عند ابن رشد في إطار تكامل المعرفة وأختصاصها فهو يرى أن هناك أموراً لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولا بد له من الاستعانة بالوحي* فيها مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا والآخرة ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء، فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين الفلسفة والدين تبنى على أسس أخلاقية وفضائل عملية ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس في رأي ابن رشد إلا بمعرفة الله وتعظيمه عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر ومثل هذه لا تعرف إلا من الشرع والوحي الذي جاء حسب ابن رشد متمماً لعلم العقل، «فكل ما عجز عنه العقل أفاد به الإنسان من قبل الوحي»⁽⁶⁰⁾.

لذا يرى ابن رشد أنه لا يجوز التكلم أو الجدل في مبادئ الشرع لأنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، والفلاسفة حسب ما يرى ابن رشد أشد تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك «إنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الإنسان الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغ سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان أو الفضائل النظرية والصنائع العملية»⁽⁶¹⁾ وأساس تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع ومؤسساته، لذلك يجب أن لا يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد، أو هل هو موجود أم ليس بموجود؟.

فالأخذ بما نصت عليه الشرائع من أمهات العقائد متصل إذاً بالفضائل العملية أو الخلقية التي لا تستقيم إلا به، أي أننا إذا رفعنا هذه العقائد

(*) وهنا يقترب ابن رشد من رأي ابن خلدون الذي يرى أن العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها أي أنه عاجز عن أدراك ما يقع وراء المحسوسات، ينظر في ذلك الفصل الخامس الخاص بابن خلدون.

(60) التلبي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، مصدر سابق، ص 184.

(61) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 78.

أرتفعت إذ ذاك الفضائل الخلقية التي تركز عليها ضرورة ولما كانت هذه الفضائل مما لا يتطرق إلى صحته شك وجب أن تكون الأسس التي تستند إليها صحيحة⁽⁶²⁾.

فالفلسفة أنما تنحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا لانجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء وعينت بما يشترك فيه الجمهور⁽⁶³⁾، والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها حث الجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها⁽⁶⁴⁾.

وعلى الفيلسوف المسلم أن يختار من الشرائع أفضلها في زمانه فبمقدار ما تمتاز به السنن والمبادئ التي تضعها على سائرها أي ما كان منها حث على الأعمال الفاضلة كانت أولى بالاثار كالشريعة الإسلامية التي كانت معواناً على الأعمال الفاضلة، وتأسيساً على ذلك عدّ ابن رشد أفضل طريقة في توجيه الجمهور هي الطريقة الخطائية التي تتوجه إلى القلب والعاطفة وخير ما يتعلمه الجمهور هو القرآن الكريم لأن تعليمه يفي بأغراض الشرع الأساسية «فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقي فيه طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية»⁽⁶⁵⁾.

(62) فخري، د. ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مصدر سابق، ص 113.

(63) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 555.

(64) المصدر نفسه، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص 872، كذا ينظر محمد عاطف

العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، 1968، ص 286.

(65) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 123.

وهكذا ينتهي إلى تحديد مفهوم الخطاب الديني وغايته الأخلاقية والأجتماعية قائلاً «القول الديني خطاب موجه إلى الناس كافة لأن هدفه تقويم السلوك البشري ولما كان لا يمكن تأجيل الغاية بحكم طابعها العملي الملح حتى يتعلم العامة البرهان كان لزاماً أن يوجد ضربان من تمثيل الحقيقة تمثل بالعقل وتمثل بالحس والخيال»⁽⁶⁶⁾ وهو ما عمل على تحقيقه على الرغم من قناعته بأن الناس ليسوا على درجة واحدة في تقبل هذه الطرق كالطرق البرهانية وكذلك الجدلية ليست في متناول جميع الناس لكونها تحتاج إلى تعليم يستغرق وقتاً والشرع مقصودة العناية بالأكثرية من الناس من غير أغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر وهي الخطابية⁽⁶⁷⁾.

وعلى أساس الاختصاص بين كل من الشريعة والحكمة قال ابن رشد بعدم تعارضهما «لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة وقد أذاها كثير من الأصدقاء ممن ينسبون إليها وهي الفرق الموجودة»⁽⁶⁸⁾ وهذا هو القول الفصل في المسألة وما عدا ذلك فناشئ عن جهل المحسوبين على الشريعة والحكمة، ويجب أن نجنبهما من الآثار السلبية لمثل هذا الظن «وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي أعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي أما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وأما رأي خطأ في الحكمة»⁽⁶⁹⁾، ويصل إلى جوهر المطلوب الأخلاقي والتربوي من وجهة نظره هذه ما دامت الفضيلة غايتها، فالدين يطلب الفضيلة العملية عن

(66) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 115، كذا ينظر عبد الرحمن التليلي ابن رشد الفيلسوف العالم، ص 154.

(67) المصدر نفسه، ص 116-117.

(68) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 121.

(69) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 152.

طريق حمل الناس على السلوك الفاضل مباشرة، إما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العملية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل، وهو ما يعرف بأقتران القول بالعمل والعلم، وهكذا تلتقي طرق الحكمة في نهاية المطاف مع طرق الشريعة على حقيقة واحدة، وأدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن أدراك العامة لها «وهذا الاختلاف في أدراك الحقيقة يعود فقط إلى المستوى المعرفي للفرد لا إلى شيء آخر»⁽⁷⁰⁾.

(70) التليلي، د. عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، ص155.

المبحث الثاني

الأفعال الإنسانية في المعيار الأخلاقي

1 - مذهب ابن رشد في الجبر والاختيار:

هل للإنسان حرية الاختيار، هل أفعالنا إرادية؟ أم أننا مسيرون ومجبرون وتتم أفعالنا بقضاء الله وقدره؟ أن هذه الاسئلة شغلت أهل الكلام ورجال الفلسفة في المدرستين المشرقية والمغربية وأدت إلى ظهور اتجاه معتدل بين اتجاهين متعارضين أحدهما يأخذ بمبدأ الاختيار والثاني يأخذ بمبدأ الجبر وهما فريقا الاختيار والجبر أو قل المعتزلة والجبرية تتوسطهما الاشعرية التي حاولت التوفيق بين الاتجاهين، فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، ويعترض ابن رشد على ذلك بقوله «انه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه»⁽⁷¹⁾ من غير أن يضع بالحسبان أن الاشاعرة يبنون كل الاعمال على (النية).

على الرغم من وجود السند النقلي لكل من الاتجاهين الحر والجبري مثل قوله تعالى «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»⁽⁷²⁾ في الجبر، وقوله تعالى «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»⁽⁷³⁾ في الاختيار، إما الآيات الدالة على الكسب ففي قوله تعالى «وَمَا أَصْبَحْكُمْ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كُنْتُمْ آيْدِكُمْ»⁽⁷⁴⁾.

ويعزو ابن رشد مرد الخلاف حول هذه المشكلة إلى الأدلة العقلية في نقده لآراء أهل الارادة والاختيار فيقول «إنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله

(71) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص187، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص197.

(72) سورة القمر، الآية 49.

(73) سورة البقرة، الآية 286.

(74) سورة الشورى، الآية 30.

تعالى ولا اختياره فيكون ما هنا خالق غير الله مما يتعارض مع ما اجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله»⁽⁷⁵⁾ قاصداً بذلك قول المعتزلة القائلين أن الإنسان هو خالق لأفعاله كدليل على حرية الارادة والاختيار والمسؤولية والثواب والعقاب والعدل الإلهي.

ثم يضيف قائلاً «وان فرضناه ايضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له أستطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة»⁽⁷⁶⁾ وهو محال، لذا يختار فيلسوف قرطبة طريقاً وسطاً بين الجبر والاختيار قائلاً «الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة حين يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامر من جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضاً يتم فعلها بأرادتنا وموافقة الافعال التي هي خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله»⁽⁷⁷⁾ ليقول لنا أن أفعال الناس وتر مشدود بين الحرية والضرورة.

ومن هنا يصل ابن رشد إلى وجوب الربط بين الارادة الداخلية والعالم الخارجي ما دامت الأسباب التي من خارج تسير على نظام محدود وضروري طالما أن كل شيء في العالم لا بد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية

(75) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص258.

(76) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص188، كذا ينظر عثمان امين، دراسات فلسفية، ص205.

(77) المصدر نفسه، ص189.

المحددة ولهذا لابد من الاعتقاد بأن أرادتنا لاتتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج أي أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب التي من خارج، أنه جدل (الذات والموضوع).

وهكذا نرى المسألة بلغة العصر حيث يقول ابن رشد «ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليها وكانت أرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد في الجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني في أوقات محدودة وفي مقدار محدود، وأنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله في أبداننا، والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لاتخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ، لذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة»⁽⁷⁸⁾ يشمل ذلك جميع ما هو خارج إرادة الإنسان، كالحياة والموت والصحة والرزق والتسديد والتوفيق.

فوجود الأشياء عند ابن رشد عن ارادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالأسباب الخارجة وهي من تقدير الله فيجب نسبتها إلى هذين الفاعلين الإرادة والأسباب الخارجة، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة، وحصل الخلاف والافتراق بين المختلفين؟ لإرادة الإنسان عند ابن رشد وأن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون، فإذا تأملنا فكرته في القضاء والقدر استطعنا معرفة أن هذه الفكرة ترجع إلى (السببية) أن

(78) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص189، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مصدر سابق، ص259.

فيلسوف قرطبة لا يرى في أثبات السببية الطبيعية أخلاقاً بقدرته الله المطلقة كما يزعم الاشاعرة، والفلاسفة «إنما ينسبون إلى الإنسان والفاعل الطبيعي القدرة وما يلحق بها من تلازم بين الأسباب والمسببات فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل شيء قد قدر الإنسان على أفعاله الخاصة وسن للموجودات سنة تجري عليها فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق أرادة الخالق وتقديره»⁽⁷⁹⁾.

إما من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها فانه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ ان العقل ليس شيئاً أكثر من أدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل الذي هو جوهر الإنسان.

ثم يربط ابن رشد بين (العقل) و(الارادة) أي حرية الإنسان وسر مسؤوليته وكلما ازداد علم الإنسان ازدادت حريته وتحققت أرادته، إذ ليس من العقل أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية الإلهية والحكمة في الكون، ومن هنا أنكر فيلسوف قرطبة العادة والجواز ولم يسلم برد كل شيء إلى الله مباشرة في رده على المتكلمين الاشاعرة خاصة منهم.

على هذا الاساس أقام أبي الوليد ابن رشد مذهبه الفلسفي الشامل وأهمه العناية والغائية والسببية وأدلة وجود الله متخبطاً بذلك النطاق الجدلي الذي فرضه المتكلمون حولها ومنتهاً إلى تقديم حل لها يستند إلى الاعتراف بالكون وبالخصائص الضرورية للأشياء وبتأثير الإنسان في حوادث الكون، ومن أن هذا العالم خلق من أجل الإنسان أصلاً، كما سيوافقه على ذلك لاحقاً ابن خلدون⁽⁸⁰⁾ بما يكشف عن الأبعاد الأخلاقية والحضارية للإنسان الذي أستخلفه الله في الأرض وحمله مسؤولية ذلك

(79) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص264.

(80) يقول ابن خلدون، ان الله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، ويد الإنسان

مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف، ينظر ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981، ص302.

الاستخلاف بعد أن جعل العقل أساس التمييز بين الصالح والطالح والخير والشر الذي توجب مصلحة الإنسان أن يختار ما هو خير ويترك ما هو شر في حياته العملية وفي علاقاته مع الآخرين، وهذا هو صلب (المسألة الأخلاقية) في فلسفة ابن رشد.

2 - الجور والعدل أو الخير والشر:

الواضح في منهج ابن الوليد الفلسفي: المنهج النقدي من المتكلمين والفلاسفة والصوفية لذلك وجد أن الاشعرية ذهبت في موضوع الجور والعدل إلى رأي غريب عن حكم العقل والشرع، حين صرحت بما لم يصرح به الشرع أو قل بالضد منه قائلة «إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد، وذلك أن الشاهد، زعموا أنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر (ثم) قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل، هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور»⁽⁸¹⁾ ينتقد ابن رشد ذلك الرأي قائلاً «وهذا في غاية الشناعة لأنه ليس يكون ها هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور هو شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول»⁽⁸²⁾ وأن كان ابن رشد يرفض عدّ (الشر) جزء من طبيعة الإنسان التي لا فكاك منها ما عدا الشواذ من الناس وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضله وإن كانت للاكثر مرشدة، فلم يكن بد بحسب ما

(81) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 194.

(82) المصدر نفسه، ص 195.

تقتضيه الحكمة من أحد أمرين (الاول) إما أن لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في الأقل (الثاني) أن يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل⁽⁸³⁾. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل عند ابن رشد⁽⁸⁴⁾. وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين أخبرهم الله تعالى قائلاً ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنۢ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾⁽⁸⁵⁾.

يريد أن العلم الذي خفي عن الملائكة هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشرّاً وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي بأيجاده لا أعدامه ويعطي ابن رشد مثلاً لذلك «إن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن الشر عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات، لكن إذا قيس بما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً»⁽⁸⁶⁾ فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الاضلال مع العدل ونفي الظلم وأنه انما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية اكثر من الضلال، وذلك أن من الموجودات ما اعطي من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها أضلال اصلاً وهذه هي حال الملائكة، ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها الاضلال في الأقل إذ لم يكن في وجودهم اكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الإنسان⁽⁸⁷⁾.

(83) المصدر نفسه، ص196، كذا بنظر راشد البراوي، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص267.

(84) المصدر نفسه، ص196.

(85) سورة البقرة، الآية 30.

(86) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص197.

(87) المصدر نفسه، ص197.

المبحث الثالث

النفس الإنسانية عند ابن رشد ودورها في تحقيق الفعل الأخلاقي

يرى ابن رشد أن للنفس ثلاث قوى هي النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة (العاقلة)⁽⁸⁸⁾. ويذهب ابن رشد إلى أن النفس بالرغم من تعدد قواها إلا أنها واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى وبالفعاليات، والذي يهمنا من هذه القوى وبقدر تعلق الأمر بالجانب الأخلاقي (النفس الناطقة).

القوة الناطقة (العقل):

من حيث الهدف يقصد بها القوة التي تدرك المعاني أدراكاً كلياً خلافاً لقوة الحس والخيال اللتين تدركان المعاني أدراكاً جزئياً من حيث هي متصلة بالهيولى (المادة = البدن) ففي الإنسان قوة تحركها الدهشة ويحث عليها دافع حب الاستطلاع لكي يعرف المرء حقيقة ما يجري حوله لذلك وجد ابن رشد أن المعاني المدركة صنفان أما «كلي» وأما «شخصي» ويقصد بالكلي: أدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، إما الادراك الشخصي، فهو أدراك المعنى في هيولى⁽⁸⁹⁾، فإذا القوة التي تدرك هذين المعنيين لا بد أن تكون متباينة (متميزة) ومختلفة عن أدراك الحس والتخيل، وبالجمله لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى وأنما ندركها في هيولى وهي الجهة التي بها تشخصت⁽⁹⁰⁾، مثلما هي النفس لا تتجسد إلا بالبدن.

وأدراك المعنى الكلي والماهية لا يتحقق إلا بتجرده من الهيولى

(88) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص 13.

(89) المصدر نفسه، ص 67.

(90) المصدر نفسه، ص 67.

تجريداً كاملاً فهذه القوة من شأنها أن تدرك المعاني مجردة من الهولي بما تفوق على القوى الادنى لكي تتمكن من تحقيق غايتين:

الاولى: أن تتركب المعاني بعضها إلى بعض وهو ما يعرف «بالتصور».

والثانية: أن تحكم ببعضها على بعض وهو ما يعرف «بالتصديق»⁽⁹¹⁾.

لهذا السبب وجدت هذه القوة (الناطقة) في الإنسان لا من أجل سلامته بل من أجل وجوده على الوجه الأفضل بها تكون الصنائع العملية والعلوم النظرية التي تستقيم للإنسان دون سواه من الحيوان⁽⁹²⁾. وبفضلها أقام حضارته ومدينته، لهذا السبب خص ابن رشد، وسائر الفلاسفة السابقين عليه الإنسان بقوة يدرك بها المعاني مجردة من الهولي ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده وذلك أما من جهة الاضطراب أو من جهة الأفضل فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة أي قوة النطق⁽⁹³⁾. المعبرة عن وعي الإنسان وحكمته والكاشفة عن أفكاره وتصوراته ومعاييره وأخلاقه ومثل هذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبه بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات أنقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل⁽⁹⁴⁾. وهي موضوع (الأخلاق)، ولما كانت القدرة على التمييز والاختيار واحد من ثمار هذه القوة أقرنت بالحكمة فالإنسان حكيم بقدر حسن أستخدمه لهذه القوة كذلك تسمى المدينة الفاضلة (حكيمه)، وهذا القول ينطبق على القوتين الغضبيه والشهويه، فالرجل الشجاع الذي يتصرف

(91) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 104.

(92) المصدر نفسه، ص 105.

(93) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص 68.

(94) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص 817.

في كل الازمان بما يأمر به العقل وينقاد له⁽⁹⁵⁾، تحت أي ظرف كان،
ظرف الخوف والحزن والرغبة والشهوة.

ولما كان أركان (العقل) تتوزع عند ابن رشد، توزعت مهمات القوة
الناطقية على نشاطين:

الاول: العقل العملي.

الثاني: العقل النظري.

الاول: العقل العملي: عدّها ابن رشد قوة مشتركة بين جميع الناس
ولا يخلو إنسان عاقل منها وأنما يتفاوت الناس فيها بالاعقل والاكثر⁽⁹⁶⁾.
مكونة معقولات عملية، وأن هذه المعقولات العملية سواء كانت لقوى أو
مهن حادثة وموجودة فينا بالقوة أو بالفعل، فأن معقولاتها أنما تحصل
بالتجربة، والتجربة أنما تكون بالاحساس أولاً والتخيل ثانياً لذا فإن بها
حاجة في وجودها إلى الحس والتخيل فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة
بفساد التخيل⁽⁹⁷⁾.

ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثاً
وباطلاً، وهذه الصور ليست وفقاً على الإنسان بأطلاق فإن من الحيوان ما
يصيب شيئاً منها، لكن الفرق أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر
والاستنباط وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع ولذلك لا يوجد متصرفاً فيها
بل أنما يدرك منها حيوان صوراً ما محدودة وهي الضرورية في بقائه⁽⁹⁸⁾.

وأن الجزء العملي من العقل عند ابن رشد موجود ضرورة بسبب

(95) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي،
دار الطليعة، بيروت، ط2، 2002، ص122.

(96) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص69.

(97) المصدر نفسه، ص70.

(98) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص71، يقارن ذلك

مع ما قاله ابن باجه بهذا الصدد، ينظر ابن باجه تدبير المتوحد، تحقيق اسين بلاثيوس، ص56.

الجزء النظري ولذلك فإن الصناعات إنما هي موجودة أصلاً لما لها من ارتباط بغيرها ولهذا السبب فإن الإنسان يقبل أن يكون خادماً ومطيعاً لأنه كرس نفسه لهذه الصناعات، بينما نجد الآخر الذي هو الرئيس قد صار رئيساً لوجود نزوع لديه إلى ذلك والذي نزوعه إلى أن يكون رئيساً لهو خيرٌ من الذي يكون مرؤوساً⁽⁹⁹⁾.

ولهذا فإن الاشخاص الذين يمتلكون الصناعات العملية، أنما يقبلون أن يقادوا بطبعهم والعلاقة بين هذين القسمين من النفس مثل العلاقة بين الرئيس والمرؤوس أو القائد والمقود.

الثاني: العقل النظري: ربط ابن رشد بين هذا العقل والأخلاق الفاضلة التي يصبو إليها الإنسان العاقل الحكيم فيقول «أما ما يخص الجزء النظري فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الاسمي، والذي وجوده من أجل الخير الاسمي هو الادعى للعناية مما هو من أجل الضرورة»⁽¹⁰⁰⁾. وهو في ذلك يستجيب لملاحظة ابن باجه القائل عن العقل النظري «إنه ليس بمعد أصلاً ليقدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال بل أنما هو معد ليكمل به ذلك الذي تقدمنا فقلنا انه المحرك الاول بالحقيقة»⁽¹⁰¹⁾ أي موضوعه المباحث السامية بدءاً من الشمائل الإنسانية الراقية والمحمودة وارتقاء إلى مباحث الوجود المطلق.

ومما يخص هذا الادراك العقلي أن الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل «إن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الاشياء من الهيولى ويقبلها قبولاً غير هيولاني يعرض له أن يعقل ذاته، إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس، وليس الامر في الحس

(99) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص155.

(100) المصدر نفسه، ص155.

(101) ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص137.

كذلك»⁽¹⁰²⁾ فالعقل هو بمثابة الاداة التي توحد صور الجزئيات وتستحضر صور المفاهيم الكلية.

أي أن لهذه المعقولات صلة وثيقة بالحس والتخيل فنحن كما يقول ابن رشد «مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلي»⁽¹⁰³⁾ أي بالترقي خطوة خطوة وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في أدراكها المعقولات الكلية.

ثم تتضح مراتب المعرفة عند ابن رشد من حسية فعقلية فتواصلية حيث يفرق بين ثلاثة عقول هي (العقل الهيولاني) و(العقل بالملكة) و(العقل الفعال).

ويرى ابن رشد أن العقل الهيولاني هو (العقل الفطري) أزلي لا يعتريه الفناء شأنه شأن العقول المفارقة والعقل الفعال متابعاً (ثامسطيوس) في ذلك وبأعتراف منه حيث يقول «وأما ثامسطيوس) وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها (العقل الهيولاني) أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية»⁽¹⁰⁴⁾.

ويحرص ابن رشد على تعريفه هذا ثم يقول كما يقول (أرسطو) هو جوهر بالقوة مثل جميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الاشياء لأنه لو كان شيئاً في نفسه لم يعقل جميع الاشياء لأن العقل قبول والشيء لا يقبل نفسه فلذلك يظهر من أمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين، أزلي وهو الذي نسبته إليها نسبة المادة الاولى للصور المحسوسة، والثاني كائن فاسد وهو الصور الخيالية»⁽¹⁰⁵⁾.

(102) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص 77.

(103) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص 78، كذا ينظر ماجد

فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 107.

(104) المصدر نفسه، ص 83.

(105) المصدر نفسه، ص 86.

إما بالنسبة إلى العقل الفعال، فإن لهذا العقل فعلين (الأول) من حيث هو مفارق للمادة وهو أن يعقل ذاته شيمة سائر العقول المفارقة (والثاني) من حيث نسبته إلى العقل الهولاني، وهو أن يصير المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل، والفعل الاول متقدم على الفعل الثاني إذ كان بمنزلة الغاية أو الكمال، «ومع ذلك فلهذا العقل بالعقل (الهولاني) صلة جوهرية وهي أنه بمثابة الصورة منه لذلك يفعل به الإنسان متى شاء أن يعقل»⁽¹⁰⁶⁾ أي أن لهذا العقل وجودان، وجود مفارق من حيث هو جوهره، ووجود غير مفارق من حيث هو محرك للعقل الهولاني، وفي هذا الصدد يقول (ماجد فخري) أن ابن رشد قد اختلف في مسألة العقل عن الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن سينا، فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى القول أن هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الاجرام السماوية فاستحال بحسب وضعهم أن يوجد في النفس أو يمت إليها باكثر من صلة عرضيه، إما ابن رشد «فعنده أن هذا العقل فضلاً عن كونه جوهرأ مفارقأ من حيث ماهيته هو صورة العقل الهولاني من حيث فعله وأن له بالنفس صلة جوهرية تحكي صلة الصورة بالمادة وإلا بات الادراك فعلاً لا يستند إلى النفس إلا بالعرض»⁽¹⁰⁷⁾.

ومن هنا يظهر عند ابن رشد «إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهولي وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه أو لم نعقله وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة وتبين ها هنا أنه فاعل ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره أعني من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي»⁽¹⁰⁸⁾.

وهذه الحال هي التي تعرف كما يقول ابن رشد بالاتحاد أو

(106) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 111.

(107) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 111.

(108) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، ص 89.

الاتصال⁽¹⁰⁹⁾. وهو في ذلك يتابع ابن باجه في هذا الاتصال، حيث يرى أن للاتصال طريقين صعود وهبوط، فالطريق الصاعد، يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، أما الطريق الثاني (الهابط) فهو أن نفترض هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها وهذه موهبة الهية لا تيسر لكل إنسان وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وأهل العرفان من غير أن يكون سبيلاً موثقاً⁽¹¹⁰⁾.

لذلك يفضل ابن رشد الطريق الاول على الثاني شأنه شأن ابن باجه من قبل*. اعترافاً منه بطرق العلم والعقل فالإنسان لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إلا بالعلم والنظر لأن الكمال الطبيعي للإنسان هو في أن يحصل له في العلوم النظرية تلك الملكات التي ورد ذكرها في كتاب البرهان، وأما ما زعم الصوفية أن الإنسان قادر على الاتصال بالعالم العلوي دون علم وبحث ونظر فهو ادعاء باطل⁽¹¹¹⁾.

فالحقيقة (العقلية) عند فيلسوف قرطبة لها وجود قائم ولنا السبيل الذي يفضي إليها غير أنه لا يعد طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين طبيعيين

(109) وهذا المذهب سبق وشغل فلاسفة الاندلس قبل ابن رشد مثل ابن باجه وابن طفيل حيث يقول ابن باجه «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، ينظر ابن باجه، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 165.

(110) العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 79.

(*) ابن باجه طبع الفلسفة العربية باسبانيا بحركة تتعارض مع توجهات الغزالي والصوفية، ما دام العقل النظري هو الوحيد القادر على حمل الإنسان على تصور وجوده الخاص وعلى ادراك العقل الفعال كما صرح بذلك بوضوح في رسالة الوداع، وهكذا يكون له الفضل في أن يرسم طريقاً يسير عليه ابن رشد، وهو بهذا يكون على خلاف مع ابن طفيل الذي عبر عن ميله إلى الغزالي.

(111) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص 504.

مرتبطتين بطبيعة الفطرة الإنسانية، وأنما يعني الحقيقة التي يطلبها كل إنسان وصل إلى الادراك الكامل ونضجت مداركه.

ويعّد ابن رشد العقل واحداً عاماً في جميع بني الإنسان «العقل يدرك من الاشخاص المتفقه في النوع معنى واحداً تشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى»⁽¹¹²⁾.

وهكذا يتأكد بالدليل الفلسفي أن في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة أو الخلود وهو العقل بقسمية الهيولاني والفعال أما سائر أجزائها أي الغاذيه والحساسة والنزوييه والمتخيلة خاضعة للكون والفساد⁽¹¹³⁾. فكان المقصود هنا بخلود العقل عند ابن رشد القول بخلود النوع الإنساني من حيث هو كل.

(112) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، ص 855.

(113) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 117.

المبحث الرابع

النفس الإنسانية بين أخلاقية الفعل والحياة الثانية

الفعل لا ينتهي أو يتوقف بموت الإنسان هكذا نظر الإسلام لسجل الافعال الإنسانية الأخلاقي، الإنسان لا يكتمل إلا في الحياة الثانية (الخالدة) حيث دورة الحياة وتقويمها الماورائي فلا الحياة الدنيا باقية ولا الاثار الأخلاقية والعقيدة لها بمنتهية بموت صاحبها انما تجد (محكمتها) في الأخرى حيث يصدق الوعد والوعيد بين جنة للأخيار وجحيم للأشرار، هذه هي دورة الفعل الإنساني الذي تدركه النفس المطمئنة في سعيها الحثيث للعودة إلى عالمها الاول، لهذا السبب جاء إيمان المسلمين بالحياة وعدم جزعهم من الموت تلك هي فلسفة العدل الالهي والثواب والعقاب والحساب والبعث والمعاد والقصاص والجزاء التي أستوعبها ابن رشد من (النقل) واستوعبه (العقل) بما يكشف عن الجوهر الأخلاقي لفلسفته، حيث يصرح ابن رشد أن بقاء النفس هو مما أتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء⁽¹¹⁴⁾، وإذا كان بين الشريعة والحكمة من تفاوت في هذا الباب فيتعلق بصفة المعاد لا بوجوده (أي هو جسماني ام روحاني).

ويرى فيلسوف قرطبة أن للإنسان سعادتين اخرويه وديوية وانبنى على ذلك عند الجميع على أصول معترف بها، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً أنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أولى بذلك⁽¹¹⁵⁾.

وما دام الإنسان قد خص به الكمال كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم لأنه هو النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة التي تشوب

(114) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 199.

(115) المصدر نفسه، ص 199.

فعلها ابدأ القوة وبين الموجودات الشريفة التي لاتشوب فعلها قوة اصلاً وهي العقول المفارقة⁽¹¹⁶⁾. ويبني ابن رشد على هذه المقدمات جلّ هيكله الفلسفي الأخلاقي والعقيدي والاجتماعي فبنياً على كون الإنسان أفضل المخلوقات الموجودة بعث الله الرسل إليهم لتوجيههم وأيجاد المجتمع الفاضل بفضل شرائعهم الموحاة لكي يحثوا الناس اموراً في العلم والأفعال الجميلة بما يتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة قد تكون سبباً في شقائهم.

ثم يلخص لنا ابن رشد أدلته على وحي هذه الشرائع قائلاً «إن معرفة وضع هذه الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالامور والارادات التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات، والامور التي تعيق عن السعادة وتورث الشقاء الآخروي وهي الشرور والسيئات وأن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة آخروية وشقاء آخروي أم لا⁽¹¹⁷⁾؟ وجميع هذه الاسئلة تؤسس لروابط ذلك الهيكل الفلسفي عند ابن رشد.

وعدّ ابن رشد «المعاد» دليلاً على الغاية من وجود الإنسان وعلى هدفية الخلق وتوجيه الخالق سبحانه للإنسان حيث وجه إلى ذلك بقوله «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»⁽¹¹⁸⁾ هذه الهدفية في الخلق لخصها ابن رشد بقوله «إن مقصود الشرع أنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق معرفة الله تعالى ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروي، والعمل الحق هو أمتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»⁽¹¹⁹⁾.

(116) المصدر نفسه، ص124.

(117) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص182.

(118) القيامة، الآية 36.

(119) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

أي أن ابن رشد يعتقد بحياة أخرى وراء هذه الحياة تعيش فيها النفوس عيشة أبدية خالدة، وهنا يقرر أن النفوس بعد الموت أما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات تبعاً لأفعال الإنسان الفاضلة والمحمودة في الحياة الدنيا، وأما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من اثم وسيئات أن هي خالفة أحكام العقل واتبعت شهوتها، والشرائع أتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

ووصف النفوس السعيدة بأن الله يعيدها إلى أجساد تنعم بها الدهر كله بالسعادة وبأشد المحسوسات نعيماً مثل الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار⁽¹²⁰⁾.

فغاية الإنسان عند ابن رشد بما هو إنسان ليست مجرد التمتع باللذات في الحياة الدنيا، حيث أن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده، لذا يصف ابن رشد هذا الإنسان بقوله «وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به وإذا كان كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة»⁽¹²¹⁾ التي تحدثت عنها هذه الأطروحة في الصفحات السابقة.

ولهذا السبب فإن الخير والشر في شيء ما إنما يوجدان فقط كمقولة في هذه القوة العاقلة وعلى سبيل المثال فإن النعمة الحسنة وكذلك النعمة السيئة إنما تظهران من ذات الوتر ومثلها الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان

(120) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 202.

(121) المصدر نفسه، ص 200.

فإنها موجودة في تلك القوة العاقلة التي يتميز بها⁽¹²²⁾. ولأن الأمر هكذا فإن غاية الإنسان وسعادته أنما تتحققان إذا ما تم أدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية، ولهذا يقال في حد السعادة أنها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة.

ويقول ابن رشد «ولما كانت النفس الناطقة جزأين، جزء عملي وجزء علمي وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يكون على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات»⁽¹²³⁾.

وأخيراً يؤكد ابن رشد أن شريعتنا تضمنت أوضح تمثيل لمسألة سعادة وشقاء النفس في الحياة الثانية لتحرك النفوس إلى فعل الخير وتجنب الشر في هذه الدنيا التي تبقى هي المحك الواقعي لسلوك الإنسان إذ تتوقف عليها سعادته أو شقاؤه في الحياة الآخرة⁽¹²⁴⁾.

(122) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، مصدر سابق، ص152.

(123) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص200.

(124) الجابري، علي حسين، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، ص114.

المبحث الخامس المدينة الفاضلة والسلوك الأخلاقي المحمود عند ابن رشد

لم يكتب ابن رشد كتباً مستقلة في الأخلاق والسياسة ولكننا نجد له آراء في مواضيع متفرقة من كتبه، الكشف عن مناهج الأدلة، وتلخيص الخطابة، وجوامع سياسة أفلاطون، لذلك فنحن مضطرون لتعقيب علم الأخلاق والسياسة عنده استناداً إلى تلخيصه كتاب الجمهورية لأفلاطون وغيره ما دامت (المدينة الفاضلة) هي المشروع الفلسفي - الأخلاقي والسياسي لابن رشد وبقيّة فلاسفة الإسلام.

يبدأ ابن رشد مشروعه بتعريف العلم السياسي قائلاً «بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الإرادية (أفعال الإنسان الإرادية) أنطلاقاً من مبدأ الإرادة والاختيار، بخلاف الطبيعيات حيث الطبيعة هي المبدأ مثلما هو الله سبحانه مبدأ العلم الإلهي، كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغاية ففرض العلوم الطبيعية والإلهية هي المعرفة فحسب، أما غرض هذا العلم فهو العمل⁽¹²⁵⁾. أي الارتقاء بالعلم والعلمية إلى العلمنة (تطبيقاً) والعقل والعقلانية إلى (العقلنة)⁽¹²⁶⁾ لكي يكون للنظر بعده التطبيقي العملي الذي لا يعني شيئاً من غيره.

ولهذا فإن هذا الفن «السياسة» ينقسم على جزئين يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة وفي ما يتعلق بعضها مع بعض وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني بفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس وأي منها هي الحاكمة لكي يكون ناتج

(125) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 119، كذا ينظر د. علي زيمور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ص 437.

(126) الجابري، علي حسين، الإنسان الواجب أشكالية فلسفية، ص 112-119.

الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام⁽¹²⁷⁾.

فتكون صلة هذا القسم من العلم السياسي بالقسم الاول شبيهة بصلة كتب الصحة والعلل بكتب حفظ الصحة وشفاء العلل في علم الطب الذي برع فيه ابن رشد وكتب لنا عنه كتاب (الكليات).

إن المقصود «بالسياسة» هنا تدبير المدينة أي تدبير أهلها لا من جهة أنهم أجسام بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى كمالاتها في حياتها المشتركة، وإذن فإذا كان علم «الأخلاق» هو تدبير نفس الفرد وسلوكه فإن علم السياسة يعني تدبير نفوس الجماعة وبالتالي سلوكهم⁽¹²⁸⁾، الاجتماعي والأخلاقي والسياسي مستمراً دراسته للتجارب الفلسفية الإنسانية ولا سيما أفلاطون، لذا أختصر فيلسوفنا أقاويل أفلاطون في كتاب الجمهورية وركزها في ثلاث مقالات، عرض في الاولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها، وخصص في الثالثة تحليل أنواع السياسات وأنظمة الحكم والمقارنة بينها وبين رؤسائها بعضهم مع بعض.

ويمهد ابن رشد لشرحه للجمهورية بأن قال بأن الكمالات الإنسانية أربعة، الفضائل النظرية، الصناعات، الفضائل الخلقية، الافعال الارادية، ووجود تلك الفضائل في شخص واحد واكتسابها كلها أو أحداها من غير معونة الآخرين مستحيل، هنا يضع ابن رشد القاعدة الاولى في الاجتماع القائلة «إن الإنسان كائن سياسي اجتماعي بالطبع»⁽¹²⁹⁾ أن ابن رشد يتعامل مع النص الافلاطوني (المعرب) في بيت الحكمة بسبب توافقه مع مضمون الخطاب الاجتماعي الذي تحدث عنه الفارابي في مدينة الفاضلة وغيره من الفلاسفة.

(127) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، مصدر سابق، ص66.

(128) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988، ص243.

(129) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص68.

وهنا يتفق ابن رشد مع افلاطون والفارابي⁽¹³⁰⁾ في تأكيده جانب التعاون وتبادل المنفعة بين المواطنين والى مثل ذلك ذهب ابن باجه وابن خلدون⁽¹³¹⁾.

ويرى ابن رشد أن هذا الشيء ليس نحتاجه لكمالنا الإنسانية وأنما لضرورة الحياة ايضاً، وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات إلى حد ما مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى، يقصد الضروريات التي لاغنى عنها، وهو أمر قال به الفارابي في معظم كتبه السياسية مثل تحصيل السعادة⁽¹³²⁾ والمدينة الفاضلة وغيرها.

ثم يتطرق ابن رشد إلى كيفية غرس الفضائل في المجتمع لكي تتأصل في النفوس وتتعاون فيما بينها في بناء الإنسان المطيع من حيث هي المدخل إلى علم السياسة وتدير المدينة.

ولغرس الفضائل في نفوس سكان المدينة عند ابن رشد سبيلان رئيسان هما (الإقناع) و(الإكراه)⁽¹³³⁾، والأقناع عنده من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاص بخطاب الجمهور، غير أن طريقة تعليم العلوم النظرية التأملية أنما هي للخواص⁽¹³⁴⁾.

(130) حيث يؤكد الفارابي أنه بدون أجماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد منهم ببعض ما يحتاج إليه لايمكن تحقيق السعادة والكمال، فالسعادة عنده مقرونة بالتعاون بين الناس واتساع رقعة ذلك التعاون يقربه من الكمال، ينظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص95، كذا ينظر د. علي حسين الجابري، المجتمع الفاضل في الفلسفة الإسلامية، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، ص122.

(131) ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص91، كذا ينظر ابن خلدون المقدمة، ج1، دار العودة، ص33.

(132) ينظر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص61.

(133) وهذا المبدأ سبق وأن قال به الفارابي، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، ص79.

(134) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص74.

إما الطريقة الثانية وهي (الإكراه) وهي التي إذ تعذر الاقتناع أقتضى اللجوء إليها ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً، ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة⁽¹³⁵⁾.

ويقول ابن رشد وهذا عين ما نجده في شريعتنا (الإسلامية) التي تدعو إلى سبيل الله على هذين الوجهين⁽¹³⁶⁾ أي الاقتناع أو القسر ولا سيما مع المعاندين في المدن غير الفاضلة أي دفعهم إلى الفضيلة دفعاً اعتماداً على جنود مخلصين لمدينتهم يدعون (بالغرباء).

ويرى ابن رشد أنه من الضروري للحراس والجنود في المدينة أن يكونوا ذوي مواهب متجهة صوب الكمال فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل، شجعان سريعي الحركة، اقوياء الجسم، غير أن تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم تتم بالرياضة والموسيقى⁽¹³⁷⁾. الأولى تتعلق بالفضائل الجسدية، وأما الموسيقى فأنما هي تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، ونعني بالموسيقى كما يقول ابن رشد الاقاويل المحكية ذات اللحن فكانت بهذه خادمة لصناعة الشعر الذي يؤثر في الصبية والأحداث أكثر من الخطابة والبرهان، فإذا رقوا عن هذا الطور استعملت معهم الاقاويل الخطابية والجدلية وفي الطور الأخير البرهانية التي يراد بها الفلاسفة والحكماء خاصة⁽¹³⁸⁾.

ويحذر ابن رشد في تربية الصغار من أن تمثل لهم بالحكايات الكاذبة (أي الاساطير) التي ترسخ في نفوسهم فتفسد سريرتهم، مثل القول الشائع

(135) المصدر نفسه، ص75.

(136) البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص281.

(137) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص82.

(138) المصدر نفسه ص82، وسبق وأن أشار ابن رشد إلى هذا التقسيم في كتابه فصل

المقال، ينظر فصل المقال، تحقيق عابد الجابري، ص118.

عند المتكلمين أن الله فاعل الخير والشر⁽¹³⁹⁾ وهو حاصل قولهم بالقدر، لكن الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشر في أي وقت كما أنه ليس سبباً للشر وقولهم في هذا قول سفسطائي يقوم على مقدمات مموهة فيه أنقص لكمال الله.

لذا ينتقد ابن رشد هذه التمثلات الوهمية والتي تقوم بالتالي على مذهب المنفعة والماديات في الأخلاق⁽¹⁴⁰⁾ حيث تمثلهم السعادة في الدار الآخرة باعتبارها ثواب الأعمال الصالحة والابتعاد عن الأعمال الطالحة لأن الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثلات هي أقرب إلى الرذيلة لما تنتقي الفضيلة ما دام الإنسان لا يمتنع عن الشهوة إلا رجاء التعويض عنها لذلك يقول «والرجل العفيف إنما يبتعد عن طلب اللذة بحسب هذا القول لكي يفوز بلذة أعظم منها في الدار الآخرة وكذلك الرجل الشجاع لا يطلب الموت لأنه يرى أن الموت خيرٌ بل طمعٌ بلذة أكبر في الدار الآخرة، وكذلك العادل لا يحترم مال الآخرين إلا لينل ضعف ما يحترم»⁽¹⁴¹⁾ أن هذه الاقاصيص لا تؤدي إلا لأفساد روح القوم ولا سيما الاولاد من غير أن تنطوي على أية فائدة حقيقية لأصلحهم.

أما الجميل عند ابن رشد فيختار من أجل نفسه وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير، وإذا كان الجميل هو هذا فبين أن الفضيلة جميلة لا محالة لأنها خير وهي ممدوحة، والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير ولذلك كانت موجودة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما جليل القدر عظيم الشأن⁽¹⁴²⁾.

(139) أن استشهاد ابن رشد بقول المتكلمين من الجبرية والمحدثين والاشاعرة هو التقريب كعاداته بين المفاهيم الأفلاطونية والمفاهيم الإسلامية حيث انتقد أقوال الفرق الإسلامية في ذلك، ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق عابد الجابري، ص 187.

(140) وهذا ما نجده عند ابن باجه، ينظر ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص 30.

(141) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة ص 125، كذا ينظر راشد البراوي قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ص 275.

(142) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت بلا،

كذلك يرى ابن رشد إنه من غير الملائم أن يسمع حراس المدينة الفاضلة الحكايات التي تحثهم على طلب المال وأمتلاك المسكن لأن امتلاك المال والمسكن عائقان كبيران لممارسة الحكم وتحقيق العدالة⁽¹⁴³⁾، لذا يحذر ابن رشد شأنه شأن الحكماء السابقين من ظاهرة أثراء الجند أو ميلهم للتملك، مما سيفقدون بسببه ثقة مواطنيهم وتتسم علاقتهم بالحق والكرامية، وليس هناك أكثر ضرراً على وحدة المدينة الفاضلة من التحاسد والتباغض والتهالك والصراع على الثراء والمال مما يزعزع وحدة الجماعة⁽¹⁴⁴⁾، ناهيك عن أهمية الدستور في تلك المدينة وضرورة خضوع الجميع للقوانين، وهو ما لا يريده ابن رشد لمواطني المدينة الفاضلة حتى يجنبهم الصراع والمنافسة ويتجه الجميع نحو الأعمال الفاضلة والخصال المحمودة.

بهذه الكيفية نظر ابن رشد إلى مثل هذه المدينة بأنها فاضلة مقارنةً بإياها بما هو موجود في زمانه وعصره من تحاسد وتباغض والتي هي بنظره مدن جاهلة ضالة بها حاجة إلى إصلاح وحكمة وتعقل وتكافل. فالمدينة العادلة يعدها حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة⁽¹⁴⁵⁾، تجمع الصفات التي تفضي إلى السعادة والامن والطمأنينة، فحين تكون الحكمة عنوان المدينة فإن ذلك يعني أنها ذات مشورة حكيمة بكل الدساتير والشرائع أي هي بلا شك ضرب من العلم وان هذه الفئة الحكيمة الفلاسفة⁽¹⁴⁶⁾ هي بالطبع أقل الفئات عدداً وان طباعهم لمختلف عن طباع من يمتلك الصناعات العملية، فإن حكام هذه المدينة هم الفلاسفة ضرورة⁽¹⁴⁷⁾. كما نجد الشجاعة واحدة من صفات هذه المدن لكونها تعتمد الاعتقاد الصحيح والسليم وتسعى إلى تقويته في كل الرجال الصلحاء من خلال تعليمهم الموسيقى والرياضة

(143) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 89.

(144) المصدر نفسه، ص 131.

(145) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 116.

(146) يقول افلاطون، فالمدينة التي أتينا على وضعها حكيمة ما دامت مشورتها حكيمة،

ينظر افلاطون، الجمهورية، ك 4، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقتطف، 1929، ص 103.

(147) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 117.

فيطرد بها الخوف أو حب الشهوة كما يعزز الثقة بانفسهم⁽¹⁴⁸⁾ جميعا ولاسيما الجند والمكلفين بمهمة الدفاع عن المدينة وامنها، فالامن والامان والثوق بهيبة السلطان شروط مهمة في مجتمع المدينة الفاضلة والعكس صحيح في مضاداتها.

ويرى ابن رشد بأن هناك قاعدة تقول ان المدينة لا توصم بالجبن أو يقال عنها انها شجاعة لكثرة اغنيائها أو صناعها وأنما لما لها من حراس شجعان⁽¹⁴⁹⁾، يمتازون بالعفة التي هي الشرط الثالث للمجتمع الفاضل والتي تتجلى بالاعتدال في الاكل والشرب، والإنسان العفيف الذي يحافظ على توازنه في جميع الظروف وذلك بفضل العفة التي قيل عنها هي كف النفس ومنعها من امتلاك اللذات والرغبات والشهوات ويكون الإنسان عفيفاً عند سيطرة عقله على شهوته⁽¹⁵⁰⁾، عندها نقول ان مثل هؤلاء الافراد سادة أنفسهم بفضل العفة.

أما الهاجس الأهم عند ابن رشد في النظام السياسي المتصل بالمدن فيتصل (بالعدالة) فيرى ان المدينة توصف بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من افرادها وعندما يؤدي كل فرد واجبه الذي يلائم طبعه ساهم في توفير أسباب كمال المدينة مع الآخرين، يكمل به جهود الآخرين وواجباتهم على سبيل التناغم والتعاون والتكامل على سبيل الاختصاص والمسؤولية الاجتماعية والأخلاقية.

ويرى ابن رشد في تحقيق العدالة مدخلاً لقطع دابر الظلم لجميع صوره. فالعدالة في المدينة تتضمن ثلاث قوى إذا ما توافقت في ما بينها بالحد والزمان الملائمين نقول عنها انها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة⁽¹⁵¹⁾. ومادامت قوة المجتمع والمدينة من قوة الفرد واعتداله أي ان

(148) المصدر نفسه، ص117.

(149) المصدر نفسه، ص118.

(150) المصدر نفسه، ص118.

(151) المصدر نفسه، ص120.

التوافق والعدالة في نفس الفرد تقودان إلى التوافق والعدالة في المدينة، ذلك هو جدل (الفرد والمجتمع) عند ابن رشد الذي يصر على جعل الرياضة والموسيقى وسيلة تلك التربية، الأولى «تقوى النفس وتلهمها وتمنحها الشجاعة في حين تجعلها الموسيقى أكثر تهذيباً وطواعية للعقل»⁽¹⁵²⁾، هكذا تأخذ النفس على عاتقها مهمة تهذيب القوة الشهوية، وغرس القيم الفاضلة في المواطنين المتوازنين والمعتدلين في قولهم وسلوكهم فتنخفض العلل الاجتماعية والأمراض البدنية وينحسر الظلم⁽¹⁵³⁾، بفضل سيادة الصحة والاعتدال والحكمة.

إما صورة المشروع الاصلاحى الذي يقدمه ابن رشد لمجتمع فاضل وأخلاق محمودة لابد ان تكون المدينة عظيمة جداً بحد ذاتها وتمتلك حكومة قوية عظيمة ذات هبة وسلطان وأن كان لا يوجد فيها ألف مقاتل كما صرح بذلك «افلاطون»⁽¹⁵⁴⁾ ومع ان هؤلاء المحاربين الذين هم احرار يغلبون الفين⁽¹⁵⁵⁾ وان هذه المدينة لا يناظرها في العظمة أحد أن كانت مساحتها لا تمتد عرضاً وهو ما نبغيه لبناء المدينة الفاضلة كذلك يجب ان تكون مساحتها بالضرورة صغيرة جداً حتى لا يتم التغلب عليها من قبل المدن المجاورة ولا كبيرة جداً فلا تستطيع تلبية حاجاتها من الغذاء وما شابه ذلك⁽¹⁵⁶⁾. أي على الرغم من اختلاف شروط المدن وظروفها وطبيعتها علاقتها مع جيرانها وحكمة القيادة والادارة املكية هي (وراثية) أم أرستقراطية كل حسب مرحلته التاريخية.

فنحن إذاً ازاء مشروع اقترنت سعادته بوجود حاكم حكيم لكي يجد

(152) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 121.

(153) ابن رشد هنا يتابع ابن باجه في قوله أن ميزة المدينة الكاملة ان تخلو من صناعة

الطب والقضاء، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجه الالهية، ص 32.

(154) افلاطون، الجمهورية، ك 4، ترجمة حنا خباز، مصدر سابق، ص 94.

(155) انطلاقاً من ثقافة ابن رشد الإسلامية يستشهد بالقرآن الكريم ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ

غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً يَأْذِنُ اللَّهُ﴾ البقرة، الآية 249.

(156) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 112.

كل امرء فرصته التاريخية في مجتمعه انطلاقاً من روح الثقافة الإسلامية والرصيد الفلسفي الذي يختزنه ابن رشد، فلتوقف الان على سمات الرئيس ومكانة المرأة في المدينة الفاضلة ومضادات المدن الفاضلة عند ابن رشد.

1 - الدور الأخلاقي للرئيس في المدينة الفاضلة:

علق ابن رشد أخلاقية مجتمع المدينة الفاضلة برئاستها وهو ذات النظام الذي يحكم نشاط الإنسان صحيح البدن الذي تستجيب فيه الاعضاء لقرارات الرأس (الحاكم) والملك⁽¹⁵⁷⁾.

وإذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول إلى الكمال التام فيتحقق ذلك من خلال امتلاكه العلوم النظرية والعملية إلى جانب الفضائل الفكرية والخلقية وبخاصة اعظمها (الحكمة) وهي مسائل سبق ووقفنا عندها في هذه الاطروحة ضمن اطار الوجود، والإنسان والنفس.

فالمدينة عبارة عن قوى (طبقات) ثلاث الرؤساء وهم رأسها والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع، وبما ان فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة فكذا يجب ان تكون فضيلة الطبقة المترتبة على المدينة هي العلم والحكمة⁽¹⁵⁸⁾، وإذن فالرؤساء يجب ان يكونوا حكماء (فلاسفة).

اذن فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في افعاله والذي يؤتم به، ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الإمام بصورة مطلقة⁽¹⁵⁹⁾، الذي يكون بمثابة المثل الأخلاقي الاعلى لاهل مدينته

(157) هذه اللفظة وردت لدى الفارابي حيث يقول، ومدير المدينة وهو «الملك» أنما فعله أن يدبر المدينة تديراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض، ينظر الفارابي، كتاب السياسة المدينة، تحقيق فوزي مري نجار، ص 84.

(158) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص 244.

(159) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص 139، يقارن مع ما اورده الفارابي =

وابناء مجتمعه من حيث الاعتدال والكمال والاتزان والذي يكون اكثر حبا وفائدة لمدينته واهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخلق الفاضل لامتلاكه الخصال الأخلاقية المحموده والتي سبق ونبه عليها الفارابي⁽¹⁶⁰⁾، وهذه الخصال هي:

- 1 - أن يكون ميالاً بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية.
- 2 - جيد الحفظ ولا يعتره النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه.
- 3 - أن تكون محبته للعلم ولتحصيل العلوم بشتى انواعها.
- 4 - محبته للصدق واهله كارهاً للكذب.
- 5 - العزوف عن الملذات معرضاً عنها، أعراضه عن الذهب والفضة والمال والثراء.
- 6 - أن يكون كبير النفس شجاعاً مدافعاً عن الحق وأهله.
- 7 - أن ينهج بمليء عزمته نحو كل ما هو خير وجميل بذاته مثل العدالة وسائر الفضائل الأخرى.
- 8 - أن يكون بليغاً حسن العبارة، جيد الفطنة قادراً على اقتناص الحد الاوسط بأيسر ما يمكنه ذلك⁽¹⁶¹⁾.
- 9 - الثبات على المعتقد في ظروف الشدة والعسر والانتصار على عوامل الضعف مثله مثل الذهب الخالص حين يتعرض للنار وهكذا يكون ملائماً بالطبع لحكم المدينة وحراستها والسهر على راحة اهلها وامنهم وطمانينتهم وعندها سوف يكرم في حياته وبعد مماته ونبي له ضريحاً في ذكراه كل حين⁽¹⁶²⁾.

= بهذا الصدد ينظر كتاب الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص93.
(160) ينظر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص103.
(161) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص141، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص447.
(162) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص102، يقارن مع افلاطون الجمهورية، ك3، ترجمة حنا خباز، ص89.

ولصعوبة اجتماع هذه الخصال بواحد من الناس اجاز ابن رشد تعاون اكثر من مسؤول يتسم احدهم بخمس من الخصال (الحكمة، وجود الفطنة وحسن الاقتناع، وقوة المخيلة، والقدرة على الجهاد) عندها يكون ملكاً مطلقاً وان حكومته هي حقاً حكومة ملكية⁽¹⁶³⁾. وعند تعذر ذلك يمكن الركون إلى هيئة رئاسية يتصف كل واحد منهم بخصلة من الخصال المذكورة سابقاً وعندها لابد ان يؤازر الواحد منهم الاخر في اقامة الدستور والحفاظ عليه، وعندها يدعى الحكم صفوة الامراء*. وحكمهم يسمى حكم الاختيار، ويكونون عوناً للمواطنين على التعاون والتكافل وحسن الاداء.

وقد يحدث احياناً ان رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك ولكنه يمتلك العلم بالسنن التي يضعها الشارع، ويمتلك قوة الاستنباط للاحكام التي ينص عليها الشارع في أي قضية جزئية فإن امتلك هذه الخصلة ومعها القدرة على الجهاد دعي هذا الرجل بملك السنن⁽¹⁶⁴⁾.

وان لم يمتلك الحاكم هاتين الخصلتين أي القدرة على الجهاد والقدرة على الاجتهاد، عندها من الممكن ان تؤول الرئاسة إلى حاكمين كما هي الحال مع الكثير من الخلفاء المسلمين⁽¹⁶⁵⁾، في تاريخ الدولة العربية الإسلامية وانحاء العالم الإسلامي والذي يهتم ابن رشد الاثار الأخلاقية للنظام السياسي وفلسفته وحكم الحاكم على المواطنين، وان تأثير هؤلاء الملوك سيكون بطريقتين وفي وقت واحد أي قدراتهم وافعالهم

(163) المصدر نفسه، ص176، وهنا نجد ابن رشد يختلف عن الفارابي الذي يؤكد على توفر خمس خصال في الرجل الثاني بينما الفارابي يؤكد على ست خصال ينظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، ص20.
(*) صفوة الامراء أي الحكومة الارستقراطية.

(164) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص177، كذا ينظر ماجد فخري ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130.

(165) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص130، وهنا يشير ابن رشد بأن أحد هذين الحاكمين أن يكون فيلسوفاً وهو الملك، يكون الآخر في الحكومة الإسلامية هو المجتهد في الفقه وهو بهذا يدعم الطابع الإسلامي لهذا الحكم المشترك لأثنين من الرجال.

واعتقاداتهم وهذا يعتمد في سهولتها واعتمادها على السنن القائمة في زمان معين وعلى الجملة فإن التأثير يعود على الأرجح إلى العمل الصالح أكثر من الاعتقادات الحسنة في زماننا هذا⁽¹⁶⁶⁾. أي أن ابن رشد يرى أن هذه الدولة ممكنة أن تقوم إذا اعتمدت على السنن والقوانين والاعتقاد الصحيح وفقاً للشريعة الإسلامية التي شرعها الله للنبي ولو أن الدول القائمة في عصره لم تقم على هذه الشروط.

وعليه نرى من الصعوبة بمكان إيجاد الدولة بالشروط التي تحدث عنها ابن رشد وبقية الفلاسفة المسلمين مما يعني أنه مشروع للإصلاح يجري الحديث من خلاله عن عيوب النظام السياسي وأثاره السلبية على المجتمع أن جرى الحديث عنه بلسان أفلاطون أو الفارابي أو غيرهم من الفلاسفة، بخلاف ما سنجد عليه الحال مع ابن خلدون بفضل منظوره الواقعي العلمي.

2 - مكانة المرأة في المدينة الفاضلة :

لما كان الإنسان (العاقل) خليفة الله في أرضه أصبح من واجب (الحاكم) في المدينة الفاضلة الاهتمام بهذا الإنسان ورعايته وأعداده ليكون عضواً فاعلاً في مسيرتها الاجتماعية والأخلاقية على سبيل الاختصاص وتقسيم العمل والتعاون ليأتي النظام السياسي معبراً عن تناغمه مع السلوك الفردي للمواطنين بفضل القيم الأخلاقية الفاضلة المشتركة التي تصل بالجميع إلى (المجتمع السعيد)⁽¹⁶⁷⁾.

وما دمننا نبحت في البناء الأخلاقي الذي ينشده ابن رشد فليس هناك أدل على أخلاقية المجتمع من الأفصاح عن مكانة المرأة بعدها عضواً في المجتمع.

(166) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص 171.

(167) الجابري، علي حسين، المرأة العراقية بين الأمس واليوم، إصدارات جامعة

السليمانية، 1978، ص 40-41.

لقد أعترف ابن رشد بمكانة المرأة ودورها الأخلاقي في المجتمع لذلك يقول «فلنبحث فيما إذا كانت النساء يملكن طباعاً مشابهاً لطباع كل فئة من أهل المدينة ولا سيما طبقة الحراس، أم أن طباعهن مختلفة عن طباع الرجال، فإذا كان الأمر الأول صحّ أن النساء مبدئياً مساويات لغيرهن في فيما يختص بالنشاطات المدنية بحيث ينوجد بينهما المحاربات والفيلسوفات والحكام وما شابه ذلك وأن كان الأمر الثاني، فإن واجب النساء في المدينة هو الانجاب وتربية الأولاد وما شابه ذلك لأن الرجال غير مؤهلين لذلك»⁽¹⁶⁸⁾ ومن الناحية (العقلية) يرى ابن رشد أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فمن الضروري لها أن تشاطره تلك الصفة الإنسانية وأن تختلف عنه في الدرجة فقط أي درجة المسؤولية، معنى ذلك أن الرجل أكثر كفاءة من الرجل في معظم النشاطات الإنسانية، على أنه لا يستحيل أن تكون النساء أكثر كفاءة من الرجال في بعض النشاطات كما هو الحال مع فن الموسيقى العملي، ولهذا يقال أن الألحان تكون تامة إذا ما وضعها الرجال وأدتها النساء⁽¹⁶⁹⁾.

فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال إلا أنه بما أنهن أضعف جسدياً فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة، وأن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع كما في صناعة النسيج والخياطة وغيرهما، وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور، ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء⁽¹⁷⁰⁾، بما يشهد لها بالحضور والاندفاع.

(168) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص124، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

(169) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص124، كذا ينظر محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

(170) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وذكريات، ص251، كذا ينظر علي زيعور، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص445.

ولما كان ابن رشد شمولي النظرة يوظف المنهج الحيوي للتدليل على صواب رأيه، لذلك يستعير من منطق الفطرة أمثلة من طبائع المخلوقات «إنثى الحيوان» ليؤكد نظريته حول المرأة قائلاً، أن من المناسب وجود أناث حارسات، فأنثى الكلب مثلاً تحرس حراسة توازي حراسة الكلاب (الذكور) وهي تحارب مثلهم ضد الضباع غير أنها أضعف بالطبيعة أحياناً تزود الذكر دون الانثى بسلاح يحارب به كما في حالة الخنازير البرية، لكن بما أن أسلحة المحاربة هذه تكون غالباً مشتركة ما بين الذكر والانثى، فمعنى ذلك أن الانثى مقصودة أيضاً للقيام بهذه الوظيفة وظيفية المحاربة⁽¹⁷¹⁾.

ثم يتكلم ابن رشد عن وضعية المرأة في المجتمع العربي ولا سيما في الاندلس حيث يصف ذلك بقوله «انما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن زماننا) فإن قابليتهن ليست واضحة لأن النساء غالباً ما يؤخذن للانجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك معطلاً لأفعالهن الأخرى، ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيات على نحو من الفضائل الإنسانية كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن «النباتات» ولكونهن حملاً ثقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن»⁽¹⁷²⁾.

ويرى ابن رشد أن النساء يجب أن يأخذن مكانتهن بين أهل المدينة مثلهن مثل الرجل وأنهن يجب أن يقفن بمثل ما للرجال من درجة، وهو أمر يعزز من البناء الاجتماعي للمدينة والبناء الأخلاقي للإنسان بما يتوافق ومنطق الفضائل والقيم المحمودة.

هكذا نظر ابن رشد إلى المرأة من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية من منظور عربي إسلامي بَعْدَها شريكة الرجل في المجتمع ويمكنها من أداء

(171) زيعور، علي، الحكمة العملية والأخلاق والسياسة التعاملية، ص446.

(172) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص126، كذا ينظر محمد عابد الجابري،

ابن رشد سيرة وذكريات، ص251.

أدوار أيجابية في بناء المجتمع وتحمل مسؤولية تقدمه كيف لا وهي نصف المجتمع، فإذا كان ابن رشد ينظر إلى طبيعة المرأة على أنها تشبه طبيعة الرجل لكونها من نفس واحدة، فإن ترتيبها وأعدادها للحياة لا يمكن أن يختلف عن تربية الرجل وأعداده، فإذا فقدت التربية والأعداد الذي يتكافأ مع وظيفتها وغاياتها في الحياة فإن ذلك يترتب عليه تخلف المجتمع بأسره وأضطراب نسيجه الأخلاقي⁽¹⁷³⁾.

وهكذا حدد ابن رشد أحد الأسباب التي كانت مفضية إلى ضعف المجتمعات الإسلامية وظلت قائمة حتى بعد عصره، وهو أن المجتمع كان قائماً على الرجل وحده مما حرم المجتمع من قدرات المرأة في التطور والتقدم وهكذا سعى ابن رشد إلى رفعه شأن المرأة ونيلها حقوقها وقيامها بواجباتها، وهذه النظرة الاصلاحية ربما تكون قد أثرت في الحركات الاصلاحية الإسلامية التي جاءت بعده لأنها قامت لديه على قواعد عقلية وشرعية واجتماعية نحن بأمس الحاجة إلى التذكير بها في كل حين.

3- مضادات المدن الفاضلة: يرى ابن رشد عندما يحدث عرضاً أن يقوم فيلسوف في هذه المدن بأنه يكون بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارية، وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم وأن كان يرى أنه غير قادر على مواجهة تلك الوحوش التي تعترضه ولهذا فإنه يلجأ إلى التوحد مع نفسه وعنده لن ينال الكمال الاسمي الذي لا يجده إلا في المدينة الكاملة⁽¹⁷⁴⁾، تلك هي حال المدن الضالة (غير الأخلاقية)⁽¹⁷⁵⁾ والتي هي:

(173) بحري، منى يونس، مستنبات ابن رشد في نظره إلى المرأة، بحث ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج1، ص320.

(174) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ترجمة حسن العبيدي، ص146.

(175) وقف ابن رشد على جميع ذلك في النصوص الافلاطونية والفارابية مثل (الجمهورية) للاول، والسياسة المدنية، والمدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة للثاني كما هي عند فيلسوف قرطبة في تلخيص السياسة وتلخيص الخطابة إلى جانب كتاب ابن باجه تدبير المتوحد.

أ - مدينة المجد والشرف.

ب - مدينة المال وحكم الرذيلة.

ج - مدينة الحكم الجماعي (الفوضوية).

د - المدينة المستبدة أو مدينة الاستبداد.

هـ - مدينة الطغيان⁽¹⁷⁶⁾.

وهي صورة لانظمة سياسية تفتقر للمقومات الأخلاقية، لذلك يعاني فيها الإنسان ما يعاني من حياة قاسية وظلم وأستبداد وقهر واستغلال لها من الشواهد الكثير في الحياة العملية التي حاول ابن رشد أن يكشف عيوبها غير الأخلاقية التي قد تدفع بالحكيم إلى التوحد والعزلة⁽¹⁷⁷⁾.

ويرى ابن رشد أنه في المدينة الفاضلة كل واحد من ابنائها يبغي عون الآخر لأجل بلوغ السعادة، أما في هذه المدن فإن كل واحد من أهل هذه المدن يهدف إلى غاية معينة ويؤثر ملذاتها⁽¹⁷⁸⁾.

نخلص من ذلك إلى القول :

1 - إن الله والعالم والإنسان بناء معرفي متكامل عند ابن رشد حاول كشف هيكله، أي أن هناك مدبر ومنظم لهذا العالم وأن كل ما في العالم إنما هو مربوط بالقوة التي من الله تعالى وأن ثمة حياة مبثوثة في جميع الموجودات ينطوي على حكمه العناية والنظام والوجود، واردة الإنسان وأن كانت حرّة عند ابن رشد إلاّ انها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل

(176) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون، ص 175-176.

(177) وهذا المبدأ وجدناه سابقاً لدى ابن باجه، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن

رسائل ابن باجه الالهية، تحقيق ماجد فخري، ص 43.

(178) وهذا ما اشار اليه ابن باجه بقوله «وافعال الإنسان كلها إذا كان جزء من مدينة

فغايتها المدينة وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط، اما في سائر المدن الأربع وما ركب منها ان كل واحد من اهل هذه المدن تقصيه غابة ويؤثر ملذاتها، ينظر ابن باجه، تدبير المتوحد

تحقيق اسين بلاثيوس، ص 190.

شيء قد قدّر الإنسان على أفعاله الخاصة فكان كل ما يحدث أنما يحدث بمقتضى الحكمة دون أن يخرج عن نطاق أرادة الخالق وتقديره.

2 - قال بأن العقل والحكمة يتناغمان مع حقائق النقل والشرعية مما ينفي وجود تقاطع وتكفير مستنداً في ذلك إلى أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وأن الحكمة هي صاحبة الشرعية والأخت الرضيعة وبالرغم من اختلاف فطر الناس وتباين درجاتهم في التصديق وهم الخطابيون والجدليون وأهل البرهان، لكن النتيجة التي ينتهي إليها ابن رشد واحدة لها ثلاثة مستويات من الفهم لذلك خاطبت الشرعية كل فئة من تلك الفئات الثلاث بالاسلوب الذي يتماشى وقريحتها في التصديق.

3 - الإنسان خليفة الله في أرضه وما دام الإنسان عاقلاً أصبح عليه أن يتصرف على وفق ما يمليه عليه عقله لهذا فإن أفعال الإنسان التي تخصه دون سائر الحيوان هي أفعال النفس الناطقة (العاقلة) أي أن التمييز والاختيار واحد من ثمار هذه القوة، لذا فالإنسان حكيم بقدر أستخدامه لهذه القوة وعن طريقها أستطاع الفيلسوف من أصلاح مجتمعه وغرس العادات الحسنة فيما بينهم حتى يصل بالجميع إلى المجتمع السعيد، بعد أن رتب على الوعي حرية التمييز والاختيار وما ينجم عن ذلك الاختيار من مسؤولية أخلاقية.

4 - توصل ابن رشد إلى صياغة مشروعه الإصلاحية في المدينة والرئيس ومضاداتها والسياسة إلى القول بأهمية تربية الإنسان وبنائه بالشكل الصحيح عن طريق غرس الفضائل والقيم الأخلاقية التي تمنعه من الانحراف وتحثه على التعاون والعدالة من أجل خلق مجتمع فاضل وصولاً إلى مكانة المرأة ودورها الاجتماعي وكيف قاده حكم العقل وفكرة التوازن والاعتدال إلى الغاية التي ابتغاها ابن رشد وهي أصلاح شأن الإنسان والمجتمع والسلطة والدولة والحاكم إلى قاعدة (الاعتدال).

5 - أهمية المشروع الأخلاقي التربوي لابن رشد تتجلى في:

- أ - الإنسان (الفرد) جزء من المجتمع، يتكامل فيه نشاط الرجل والمرأة.
- ب - المجتمع الفاضل عنوان الأخلاق الحميدة.

الفصل الخامس

الأخلاق عند ابن خلدون

المقدمة

لقد كان ابن خلدون أصيلاً في افكاره وطرافة نظراته الفلسفية وأنه مفكر عقيدتي مبدع لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه من المفكرين الإسلاميين في كثر من الآراء العمرانية التي تقدم بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد، وأن الفكر البشري لم ينتبه إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها إلا بعد الوقوف على مقدمة العمرانية وأنه خليط من الموروث الفكري الكلامي والحضاري سخره لحل مشكلات الواقع، فقد تعرف على أحداث عصره ودرس على علمائه واحتك بهم وعاش بعضاً من حياته على مقربة من الملوك والأمراء كما قضى بعضاً من حياته بين القبائل وتعرف على أسلوب معيشتها واستوعب مشكلاتها بعد أن جعل هذا الرجل عقله مثل عدسة مصورة يلتقط الصور من كل جانب ويختزنها في ذاكرته ثم يؤلفها بطريقة ابداعية كان لها بالغ الاثر في تكوينه الفكري وتحديد نظرتة إلى الكون والإنسان والاجتماع والعمران (الحضارة).

كان ابن خلدون صاحب نظرة واقعية في تحليل الاحداث وربطها بعضها ببعض من غير الاعتماد على التقليد والنقل الحرفي وهو بهذا يختلف عن الفلاسفة المسلمين باستثناء (الغزالي) في قرائته الاشعرية للفكر والمنهج والحياة كما سنوضح ذلك في ثنايا الفصل، لذا جاءت ابحاثه جديدة كل الجدة اصيلة في أعماقها، بعد أن تأكد لنا أنه صاحب موقف

فلسفي أخلاقي متكامل بمنطق عقلاني وموضوعية علمية ردّ فيها الحوادث إلى ظروفها ومكوناتها وعللها بعد أن جعل المجتمع الإنساني بعامة والمجتمع العربي الإسلامي بخاصة مادة لتأمله محاولاً تتبع نشاط المجتمع بالدرس والتحليل في جميع أطواره.

المبحث الاول

ابن خلدون حياته ومرجعياته المعرفية

1 - حياته وشيوخه ومنهجه:

ولد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون في تونس سنة (732هـ) وتوفي في القاهرة سنة (808هـ) وهو من بيت علم وشرف ينتهي نسبه إلى وائل بن حجر، وكانت مدينة تونس في ذلك الحين مركز العلماء ومقصد الادباء وقد قدر لابن خلدون أن يتلمذ على ايدي عدد منهم في القرآن والعلوم الشرعية والنحو والعلوم العقلية بعد أن بدأ دراسته مبكراً على يد والده الذي كان مقدماً في صناعة العربية بصيراً بالشعر، وعلى بعض علماء تونس وهو ينتقل لدراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وأدب، والذين كان من اشهرهم في النحو امام المحدثين والنحاة في المغرب ابو محمد عبد المهيمن الحضرمي حيث يقول عنه «حضرت مجلساً وأخذت عنه سماعاً واجازة الامهات الست وكتاب الموطأ وأجازني بالاجازة العامة»⁽¹⁾.

وفي الحقيقة لم يكن بين اولئك الشيوخ الذين اخذ عنهم ابن خلدون واشبع نهمه من العلم سوى شيخ متميز بأسلوبه هو ابو عبد الله محمد بن ابراهيم الآبلي، الذي يصفه في التعريف بأنه (شيخ العلوم العقلية)⁽²⁾ كما وصفه في اللباب «الإمام الاكبر، العالم العلامة، فخر الدين والدنيا، ومبدأ المعارف وختمها الفت العلوم زمانها بيده، وقلّ أن يكون لأحد من بعده»⁽³⁾ كان لدراسة ابن خلدون في شبابه للعلوم الدينية والعقلية معاً أثره الكبير في مواجهته للمشكلة الاساسية في التفكير الإسلامي وأعني بها مشكلة التعارض بين الدين والفلسفة، حيث يقول لسائله في ذلك «فأتهم

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص340.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ج1، ص2.

أدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق أدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»⁽⁴⁾ إلى أن يقول «لم أزل منذ أن نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته حيث لازمت الاساتذة والمشايخ من فقهاء ومحدثين وأدباء ونحويين... إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والاندلس كلهم لقيت وذاكرت وأخذت وأجازني الاجازة العامة»⁽⁵⁾.

2 - فلسفته :

أ - حدود العقل :

يمكن الدارس لآراء ابن خلدون اكتشاف مكنوناته المعرفية ومنهجه في الحقيقة انطلاقاً من منظوره النقدي الذي لا يخلو من آثار أشعرية، وأنه يقسم المعرفة إلى :

-
- (4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، دار العودة، بيروت، 1981، ص 364.
- (5) ولمزيد من المعلومات عن نشأته وحياته نحيل القارئ الكريم إلى المصادر الآتية :
- ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، مصدر سابق، ص 57-68.
- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1967، ص 45.
- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص 52.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ص 122.
- مرحباً، محمد عبد الرحمن، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص 142.
- المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الاسكندرية، 1970، ص 11.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 29-30.
- الفاخوري، حنا، وخليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، دار المعارف، بيروت، ص 483 وما بعدها.

1 - المعرفة الميتافيزيقية أو الدينية (الفوق عقلية)⁽⁶⁾، وهذه تتفاوت مراتبها دون الوحي كالتصوف والكرامات عند الاولياء ولكن ابن خلدون لا يعترف بأنها حقيقية ولا يضعها في أصناف الادراك وإنما هي عنده أقرب إلى الحالات النفسية منها إلى التصورات الذهنية⁽⁷⁾، وكذلك المعرفة الفلسفية الماوراء الطبيعة فهي أيضاً من هذا القبيل أنها معرفة قاصرة، ولذلك فلا ايمان بها كمعرفة لأنها ظنية لا تغني شيئاً لاعتمادها على التخمين والتصورات الذهنية، والذي يخلص إليه ابن خلدون هو أن النتائج التي تصل إليها الفلسفة إنما هي اقيسة لا تقطع باليقين لأنها تقيم بناءً عقلياً لا يلتفت إلى الواقع فالكليات التي تصل إليها بهذه الاقيسة لا تطابق الجزئيات المتشخصة⁽⁸⁾.

ويرى ابن خلدون أن الفلاسفة يدّعون أن الوجود بأسره يمكن أدراكه ببضاعة العقل وهو في نظره هراء فالوجود أوسع من أن يحاط به عقلياً، فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، فالعقل يستطيع أن يعرف ما يقع في دائرة أختصاصه، ففي رأي ابن خلدون أن العلماء الاولياء وحدهم القادرون على تجاوز مستوى العقل وفيما عدا هذه الفئة، الناس يتميزون بعضهم عن بعض بقواهم الفكرية وصفاتهم الأخلاقية⁽⁹⁾.

معنى ذلك أن أدراك المعارف الدينية والأمور المفارقة والحقائق الإلهية لا يتم للإنسان بالعقل الطبيعي بل يتم بطريق الكشف الباطني والوحي الإلهي، لآنحصار العقل الطبيعي بمعرفة الاشياء الجسمانية

(6) الجابري، علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية، افاق عربية العدد، 10-9، بغداد، 1995، ص 19-22.

(7) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 3، 1984، ص 50.

(8) مرحباً، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1970، ص 777.

(9) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 281.

بصورها وبموادها⁽¹⁰⁾. أن ابن خلدون يتحدث عن اختصاص أدوات المعرفة وصلحياتها ولا سيما في دائرة العقل التي تتصل بالحياة العملية أكثر من اختصاصها بما وراء المادة.

2 - المعرفة العلمية: يرى أن المعرفة التي يجب أن نبقي أمامها المجال فسيحاً هي تلك المعرفة التي تخضع للتجربة والبرهان اليقيني والمنطق العلمي، أي أن المعرفة يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به فإذا كثر فيها التجريد والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب، ذلك هو حكم العقل وحدوده المعرفية بحسب المنظور الاشعري لابن خلدون.

ب - منهجه العقلاني الواقعي:

إن منهجه العلمي أو الوضعي يعتمد على الواقع والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد فالنزعة التي يصطبغ بها تفكيره هي نزعة واقعية تجريبية ذات أمتداد تاريخي - عمراني، حيث يؤكد ابن خلدون أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية وأستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الظواهر الكونية عن طريق الحواس والعقل كل ذلك يشكل الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الاشياء⁽¹¹⁾.

إن هذه المنهجية الاختبارية المقارنة أنما قادت ابن خلدون إلى بيان حدود الموقف العقلي داخل المعرفة الفلسفية حتى لا تؤمن بالاشياء إلا إذا كان لنا عليها برهان أو حس مباشر لا نستطيع أنكاره وإذا أمتنع علينا البرهان فإن هناك مصدر ثانٍ للايمان بالاشياء وهي الشريعة ومقولاتها الثقيلة المضمونة (الصدق).

(10) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ص632.

(11) مرجباً، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مصدر

سابق، ص776.

أما فلسفته السياسية فقد كانت تعبيراً عن الدروس والتجارب التي أستاذها من عصره المملوء بالمؤمرات والفتن بعد أن تغلغل ابن خلدون في أعماق الحياة وكان لهذه التجارب والخبرات اثر فعال في تفكيره الفلسفي.

ويري ابن خلدون وهو ينتخب أدواته المعرفية على وفق شروطه الاخلاقية أن رجل العلم النظري لا يستطيع مباشرة السياسة بسبب أبتعاده الشديد عن التجربة الاجتماعية أي ابتعاده عن الواقع العملي واقتضاره على الأفكار المجردة العامة وكأنها تصلح لكل مكان وزمان، ويقول في مقدمته «إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»⁽¹²⁾ وهو يقصد بالعلماء أولئك الذين يتبعون في علومهم القياس المنطقي والتصورات الفلسفية، وبذلك خالف ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة وغيرهما من رهن سعادة المجتمع بالرئيس الفيلسوف⁽¹³⁾ فالدولة بها حاجة إلى رئيس (نصف متعلم) لكي يتمكن من مواجهة معضلات السياسة أولاً بأول ولا يتأخر أو يتردد فثمة مواقف تستوجب الحسم الفوري ولا سيما تلك التي تتعلق بمصير الأمة والمفاجأت على صعيد العلاقة مع الدول المجاورة، بمعنى أن السياسة تحتاج إلى المعرفة الصحيحة بالواقع الاجتماعي_السياسي، أنها تحتاج إلى منهج مناسب يكشف عن تمفصلات الواقع العيني ويؤدي إلى تعقله تعقلاً نظرياً مطابقاً⁽¹⁴⁾.

ج - الموقف من علم الكلام:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعه المنحرفين في الاعتقادات عن

(12) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 450.

(13) الجابري، علي حسين، قراءة معاصرة لمدينة الفارابي الفاضلة، مجلة زانكو، ع 2،

السليمانية، 1977، ص 1-20.

(14) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص 49.

مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الايمانية هو التوحيد⁽¹⁵⁾ ولما كان علم الكلام لا يدخل في دائرة الفكر العقلي لصلته بالقضايا الايمانية يقول ابن خلدون «لأن مسائل علم الكلام إنما هي العقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلّا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث به المتكلمون من أقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الايمان»⁽¹⁶⁾.

هناك مسألة اختلفت حولها آراء الباحثين القدماء والمحدثين اختلفاً كبيراً أعني بها مشكلة (السببيه) منذ أثارها علماء الكلام ومنهم (الغزالي) إذ يقول عنها ابن رشد «وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها (الفاعلة) والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية»⁽¹⁷⁾ لقد كان ابن رشد في ذلك يرد على الغزالي في القضية التي كفر بها الفلاسفة وأعني بها (علم الله).

ولما كان ابن خلدون أشعري المنطق عرض رأيه عن (السببيه) في المقدمة قائلاً «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أم من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في «مستقر العادة»* وعنهما يتم كونها»⁽¹⁸⁾.

(15) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 363.

(16) المصدر نفسه، ص 392.

(17) ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمد عابد الجابري، ص 193.

(*) العادة او مستقر العادة، هي الكيفية التي أجرى بها الله الحوادث في الكون وهذا المعنى الذي يعطيه الاشاعرة للسببيه.

(18) ابن خلدون، المقدمة ج 3، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط 2، 1965، ص 1169.

فابن خلدون ينفي أي دور للصدفة أو الحظ وأن جميع ما حدث ويحدث له أسباب متقدمة عليه، وهي تتعلق في الغالب بالافعال البشرية والحيوانية فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والارادات إذ لا يتم كون الفعل إلّا بارادته والقصد اليه، والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل وقد يكون أسباب تلك التصورات، تصورات أخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، «أذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها أنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها أنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن النفس محصورة للنفس وتحت طورها»⁽¹⁹⁾.

يقرر ابن خلدون أن العقل يستطيع أن يتتبع سلسلة هذه (المقدمات) الأسباب ويكتشفها واحداً بعد الآخر لكن هذا التتبع أنما يتيسر داخل نطاق العقل فقط وما عداه فلا سبيل إلى اكتشافها بالانظار العقلية فمن الضروري الالتجاء إلى السمع والنقل في أمرها على منهج الاشاعرة في المعرفة، إذ السبيل السوي أماننا هو «التوحيد المطلق» والأعتراف بالعجز عن أدراك الأسباب وكيفية تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيرة وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به أنما هو من حيث صدورنا عنه⁽²⁰⁾. هذا أولاً وثانياً، يرى ابن خلدون أن وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها أنما يوقف عليها بالعادة لأقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽²¹⁾ فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة

(19) المصدر نفسه، ص 1169.

(20) المصدر نفسه، ج 1، ص 365، وينظر الاستاذ ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة

ابن خلدون، ص 503.

(21) سورة الإسراء، الآية 85.

والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدتها⁽²²⁾.

إن عبارة «مستقر العادة» التي تمم بها ابن خلدون فكرته لها دلالتها العميقة فهي تكشف عن الاتجاه الكلامي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة وأعني به «الاتجاه الأشعري» الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، فالسببية عندهم وعند ابن خلدون ليس مبدءاً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي «عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطوائع السليمة»⁽²³⁾.

وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤادها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة تعقبها حادثة أخرى عادة حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها ولكن دون تحقيق علاقة ضرورية بين الاثنين وهذا هو مذهب الغزالي نفسه⁽²⁴⁾.

إن ابن خلدون يقف مع القول الأشعري «الفعل مخلوق من عند الله مكسوب من العبد»⁽²⁵⁾ ليخالف بذلك قول المعتزلة من (أن الإنسان خالق لفعله)، فالأشاعرة إذاً قالوا (بالخلق المتجدد) على أساس أن الله سبحانه يعيد في كل لحظة خلق الاشياء، ومن هذه القاعدة نشأت فكرة نفي السببية الذي يحكم حركة المادة والمجتمع بالقدرة الإلهية فالنار في عرفهم ليست

(22) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 364.

(23) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 119.

(24) حيث يرى الغزالي، أننا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى فنصطلح على تسمية الاولى سبباً والثانية نتيجة أن ذلك مجرد عادة عقلية اعتدناها، وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يستدل به على أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الحادثتين المتعاقبتين وأن هذا الترابط يحدث دائماً من غير أن يحدث عليه تغيير، ينظر علي الوردي منطق ابن خلدون، ص 56.

(25) المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، ص 85.

السبب في الاحتراق وأنما فعل الاحتراق هذا يخلقه الله متى شاء، لذلك في اللحظة التي لم يخلق الله القدرة في النار على الاحتراق كانت برداً وسلاماً على إبراهيم (عليه السلام).

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية معناه أن كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله، وما دام الله سبحانه قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعدّ العدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به فأن مصير الإنسان مرهون بمدى أستعداده ومثابرته على العمل الصالح، أي أن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله.

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال، هو إذا كان الاشاعرة يقولون أن الله هو الذي يخلق القدرة على أتيان الفعل في الإنسان فمن المسؤول عن هذا الفعل؟.

الإنسان هو المسؤول، لأن الله اصلاً ما يخلق القدرة عند الإنسان على أساس (جبري) وأنما على أساس معرفة الله بنوايا البشر، فالنية تعدّ الاساس في فعل الإنسان ولذ قيل «إنما الاعمال بالنيات، ولكل أمرئ ما نوى»⁽²⁶⁾ أي أن الله يخلق الفعل في الإنسان ما دام ذلك الإنسان قد نوى، فالإنسان هو الذي يتحمل تبعية أفعاله، لأن الإنسان إذا نوى على الخير اكسبه الله القدرة على فعله وإذا نوى على الشر اكسبه الله القدرة على فعله، وفي النتيجة أن الله في النهاية يحاسب الإنسان على النية في العمل، وعلى هذا الاساس قيم الاشاعرة الفعل الإنساني وكذلك ابن خلدون.

إذن ليس من الانصاف أن نقول عن ابن خلدون أنه كان ذا نزعة (جبرية تشاؤمية) بل على العكس من ذلك أنه كان ذو نزعة واقعية تمتزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الرؤية العقلانية وهي نزعة تحمل في طياتها تفاؤلاً واقعياً يؤمن بقدرة الإنسان وصلاحه، وبهذه الكيفية رتب ابن خلدون

(26) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل، ج 1، دار أحياء الكتب العربية، بلا، ص 6.

شروط الافعال الإنسانية في سياقها الاشعري الناقد للعقل والفلسفة وهي مدار الموضوعات الآتية.

3 - ميدان العقل ودائرة الدين وتأثيراتها الأخلاقية :

في كل مناسبة يحاول ابن خلدون أن يذكر بأن العلم بحقائق الاشياء يقوم على التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل وابن خلدون في نظريته الكلامية إلى العالم يخالف الفلاسفة، لأنه يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الاحاطة به حيث يقول في مقدمته «إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقسية العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فأنها بعض من مدارك العقل»⁽²⁷⁾.

يرى ابن خلدون أن العقل البشري عقل شخصي قاصر عن الاحاطة بالوجود المحسوس وعن الخروج إلى الوجود الغيبي ما وراء الحس فلا يجوز لهذا العقل أن يدعي الاحاطة بكل شيء ومعرفته، وابن خلدون مثل الغزالي يرى أن العقل البشري محدود وأنه غير قادر على النظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق معين لا يجوز أن يتعداه ويؤكد ذلك قائلاً «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الأحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك»⁽²⁸⁾.

لهذا السبب يرى ابن خلدون أن البراهين التي يستخدمها الفلاسفة في سبيل أثبات تصوراتهم في الوجود براهين قاصرة ووجه قصورها أن هناك

(27) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، دار العودة، ص 428.

(28) المصدر نفسه، ص 364.

أختلافاً بيناً بين النتائج الذهنية وبين الموجودات الخارجية إذ يقول في ذلك «إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك احكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهودة لا تلك البراهين فأين اليقين الذي يجدونه فيها»⁽²⁹⁾ مما يجعل موضوع اليقين اختصاصاً بأدواته وموضوعاته.

وهكذا نجد مع ابن خلدون أن اليقين العقلي مصدره المشاهدة والرجوع إلى الموجودات الخارجية، أي أن العقل عند ابن خلدون موثوق به ما دام يركز على التجربة والحس وأن قضاياه يمكن الا تكون صحيحة وواقعية أي لا بد من الاتصال بموجودات عينية واقعة تحت الإدراك الحسي، أما عندما يركز هذا العلم على مجرد حدود الاقيسة الذهنية الصورية فهو ممتنع لا يوصل إلى يقين.

ويرى ابن خلدون أن الحوادث الكونية والأفعال البشرية تتسلسل حتى تصل إلى مسبب الأسباب الذي هو خالق الكون وأن كل حادث فلا بد له من سبب وهكذا تتسلسل الأسباب حتى تصل إلى مسبب الأسباب كلها «لكن هذه الأسباب إذا تجاوزت نطاق أدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل العقل في بقاء الوهم ويحار وينقطع»⁽³⁰⁾.

أي أن العقل من نعم الله ميز به الإنسان عن المخلوقات الأخرى وأن الإنسان يستطيع أن يستنبط سنة الله في خلقه بقوة هذا العقل لكن العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها أي أنه عاجز عن أدراك ما يقع وراء المحسوسات، هذا هو الاختصاص عند فيلسوفنا الذي أستمده من مناهج السابقين عليه من الاشاعرة، فابن خلدون في ذلك مثل (الغزالي) حيث

(29) المصدر نفسه، ص430.

(30) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، دار العودة، ص430.

يقول «العقل ميزان صحيح أحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طورة فإن ذلك طمع في محال»⁽³¹⁾ فذلك من اختصاص (الوحي).

إذن ابن خلدون لا يحط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين أو غيره فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس لأنه من اختصاص أوسع من اختصاص عقولهم يؤكد من جهة أخرى «إن ذلك ليس بقادح في العقل ومداركه»⁽³²⁾ أي أنه يركز على العقل دون أن يدخله في نزاع مع الحقيقة الدينية ما دام موضوع العقل حيوياً واقعياً ملموساً.

هكذا فإن ابن خلدون عندما يعلن «أبطال الفلسفة وفساد منتحليها»⁽³³⁾ لا يكفر أصحابها وإنما يبين أن البحث فيما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر ولهذا يشترط في الناظر فيها أن يكون متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها أن يكون ملماً بالشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم من معاطبها⁽³⁴⁾. يبدو أن ابن خلدون جاء بهذا الرأي لكي يشير إلى نفسه من أنه درس الفلسفة بعد أن أمتلأ بالعلوم الشرعية.

ثم يقرر ابن خلدون، ما دام العقل مشروطاً بالتجربة وميدانه محدود بنطاقها فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس هي مجرد تخمين لأنها تقع خارج اختصاصه وأن موقفه هذا مستمد من حقيقة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها لذلك يقول «إذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه

(31) المصدر نفسه، ص 364.

(32) المصدر نفسه، ص 364.

(33) المصدر نفسه، ص 428.

(34) المصدر نفسه، ص 433، كذا ينظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية

والدولة، ص 102.

بمدارك العقل ولو عارضه»⁽³⁵⁾ أنما العكس صحيح حين نعتد على ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه وذلك لأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لأتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيط بها لأستمدادها من الانوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها في هذه الحياة»⁽³⁶⁾ يفهم مما تقدم أن ابن خلدون يقرر محدودية هدف الدين مثلما هي محدودية العقل لذلك حرص على تمييز نطاق العقل من نطاق الدين ما دامت سبلهما مستقلة.

يقول ساطع الحصري «إن الشريعة على رأي ابن خلدون لا تشتغل بكل شيء فلا تستهدف جميع شؤون الحياة فإن ساحة عملها محدودة بحدود ما تقتضيه المصالح الأخروية، أما الأمور التي هي خارجة عن نطاق تلك الحدود فمتروكة إلى بحث الفكر والعقل»⁽³⁷⁾.

القاعدة المعرفية تقول، أن المعرفة التي يجب أن نفتح أمامها المجال هي تلك التي تخضع للتجربة والبرهان اليقيني لذلك يتحفظ ابن خلدون من دمج الفكر الديني بالفكر الفلسفي إذ يقول «لقد أدى بالجاهلين بالفلسفة إلى أن يخلطوا بها علم الكلام لتشابه مسائله بمسائلها فصارت كأنها واحد والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل فان العقل معزول عن الشرع والشريعة أوسع وأسمى من العقل»⁽³⁸⁾. لتوزع

(35) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 392، وهو بهذا يختلف عن ابن رشد الذي يحاول تأويل النصوص الدينية إذا كان ظاهرياً يختلف مع العقل وهو منطق المعتزلة نفسه، لكن كلام ابن رشد هذا ليس مطلقاً حيث أن هناك ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله إذا كان يتعلق بالمبادئ أو الأحوال التي تقضي جميع اصناف طرق الدلائل معرفتها مثل الاقرار بالله، والسعادة الاخروية، وبالنبوت، ينظر ابن رشد، فصل المقال، تحقيق عابد الجابري، ص 108-111.

(36) المصدر نفسه، ص 392.

(37) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 491.

(38) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 392.

أختصاصها على الدنيا والاخرة والحسي والغيبى.

لهذا السبب وجد، عبد الله شريط، أن ابن خلدون بقي وفياً لمبدأ فصل الدين عن العقل والاحتفاظ بحدود واضحة بينهما، أن العلاقة الوحيدة التي تبقى بينهما هي روح العلم، فالدين يحثنا على العلم لأن فيه الوسيلة الاولى لتقدمنا في الحياة الدنيا، والعلم من ناحيته مهما تقدم وتطور وتغيرت به السبل والاتجاهات ينبغي أن يظل محترماً للفكر الدينى⁽³⁹⁾.

من هنا نشأت المشاجرة بين عموم الاشاعرة ومنهم ابن خلدون والفلاسفة من جهة والمتصوفة من جهة أخرى.

وفي الواقع ينكر المتصوفة صلاحية المعرفة النظرية العقلية* ويذهبون إلى أن حقيقة الوجدانية الإلهية لا تنكشف عن طريق العالم المحسوس بل تنكشف للنفس بعد أنسلاخها عن عالمها المادي بأتصالها بعالم الغيب، هذا الادراك المنسلخ عن حجاب الحس من شأنه أن يوفر للنفس فرصة الاطلاع على عوالم غير مرئية هي من أمر الله ليس لصاحب الحس أدراك شيء منها⁽⁴⁰⁾.

واستناداً إلى ذلك يحدد ابن خلدون موقفه من التصوف على وجهين :

الاول: يقره ويحترم أصحابه ويثبت كل ما يدعونه من ماورائيات ما دامت منحصرة في نطاق الوجدان أو الحالة النفسية فهذه تجربة قام بها أصحابها وعانوا حالاتها المختلفة لا يشك ابن خلدون في واقعيته النفسية بشرط أن لا تتنافى هذه الحالات مع الأخلاق وأن يتوفر فيها عنصر (الاستقامة والتكليف) فأنها عندئذ تكتسب صفة الشرعية الدينية والأخلاقية.

(39) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص544.

(*) وهو بهذا يختلف عن ابن باجه وابن رشد اللذان عدّا المعرفة العقلية هي الاساس ورفضوا الاعتراف بالمعرفة الصوفية التي تأتي عن طريق اماتة الحواس كما نوهنا عن ذلك في الفصول السابقة.

(40) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص77.

الثاني: الذي ينكره هو محاولات عقلنة هذه التجربة التي لا تقبل بطبيعتها أن تتعقلن لأنها من جنس الأمور التي لا تدرك بالعقل ولا بالحس ولا تقبل أن يقام عليها برهان مادي أو تجربة⁽⁴¹⁾.

فما دام المتصوفة يسعون بأنفسهم إلى تحقيق ما يمكن تسميته بالتجربة الغيبية في حدود المعتقد القرآني فلا يجوز مواخذتهم عليه، لكن إذا تعدى المتصوفة هذا النطاق الغيبي وترجموا ممارستهم ونتائجها بلغة المعرفة الحسية للوجود فمن الضروري عند ذلك التصدي لهم ونقدهم بشدة.

ابن خلدون آمن بالمعرفة العلمية وحدها ويجب أن تكمل بالمعرفة الحسية من غير أن ينكر وجود المعرفة التجريدية والمعرفة الغيبية ولكنه لا يسميها معرفة حقيقية وإنما هي حالة نفسية ايمانية يجب أن لا نخلطها بشؤون الحياة الواقعية وتعقيداتها التي لا تحصى لأختصاصها بالقلب والوجدان دون العقل والحس.

ابن خلدون يركز على الفعل والمعرفة الايجابية ويعارض عالم التجريد (الفوق العقلي) بكل أشكاله، ويسمي عالم الإنسان عالم الافعال المنظمة لأنه ربط الأسباب بالمسببات وهذا الربط يقوده في النهاية إلى الفعل وبذلك سيطرت أفعال البشر على عالم الحوادث فكان في طاعته وتسخيريه وهذا هو معنى الاستخلاف⁽⁴²⁾، الذي لا يتم للإنسان على الأرض إلا بالتفكير الذي ينظم الأسباب والمسببات لكنه لا ينظمها بصورة تجريدية تأملية بل بالتفاعل مع المحيط والتجربة ليصل به إلى عالم الفعل.

وأن العقل لا يتكون تكويناً حقيقياً ولا يؤدي وظيفته كأداة تدرك وتميز الخطأ من الصواب الا بفضل ما يحصل عليه من المجتمع من معرفة وهو بذلك يختلف عن غيره من الفلاسفة⁽⁴³⁾ الذي يتركون القوة العقلية تغذى

(41) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص 504.

(42) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص 69.

(43) وهنا ينتقد (ابن سينا) و (ابن طفيل) اللذان يتصوران (حي بن يقظان) قادراً =

من اختصاصها الذاتي بعيداً عن مرجعيتها الاجتماعية والإنسانية ويقول في ذلك «والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات»⁽⁴⁴⁾ وهو أمر يتركهم أسرى التخمين والظن لا العلم اليقين.

إن ابن خلدون حينما أعلن عدمية البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عمل في الوقت نفسه على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان الطبيعة، وهكذا فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها التي هي البحث في الوجود بما هو موجود فإن هذا لا يعني أخفاق العقل وأستحالة العلم بل يعني أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكاناته وتتجاوز حدوده وصلاحياته وأختصاصه وميدانه.

وعليه وجد ابن خلدون أن المهمة الحقيقية للفكر وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو معاش وموجود وقابل للملاحظة وبهذا «أنزل ابن خلدون الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض الواقع الحيوي أرض الإنسان والاجتماع الإنساني والعمراني»⁽⁴⁵⁾.

- على المعرفة وهو في جزيرة متقطع عن المجتمع والحياة، وابن طفيل يرى أن في وسع الإنسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بعقله وحده دون معونة أحد، انظر ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق احمد امين، ص20.

(44) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص450.

(45) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص126.

المبحث الثاني

ابن خلدون والقضايا الأخلاقية

(مفهوم أخلاقية الفعل عنده)

1 - نقد فكرة العصر الذهبي أو نظرية السعادة عند الفلاسفة:

يرفض ابن خلدون نظرة الفلاسفة إلى السعادة بعد أن عرض رأيهم وكشف مقصدهم قائلاً «ثم يزعمون أن السعادة في أدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة ما آلت إليه أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى أدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف أدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي، ويزعمون أن السعادة في أدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله»⁽⁴⁶⁾ ولكن قد يستثمر وجود العاقل الحكيم على رأس المدينة الفاضلة ليحقق له هذه السعادة.

لقد وجد ابن خلدون أن الفلاسفة في (تحصيل السعادة) أقاموا نظريتهم على قدرة الإنسان في أدراك الموجودات، ولما كان أدراك الموجودات لا يكون إلا عن طريق البراهين كانت سعادتهم التي يحصلونها نتيجة لهذه البراهين زائفة.

وأما قولهم أن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وأصلاحها بملاسه المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على الظن أن ابتهاج النفس بأدراكها الذي لها من ذاتها هي عين السعادة الموعود بها، فهذا التهذيب

(46) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 429.

الذي توصلوا إليه إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط، وأما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على أمتثال ما أمر به من الاعمال والأخلاق (في الحياة الدنيا ونتائجها المرجوة في الحياة الثانية فأمر لا يحيط به مدارك المدركين)⁽⁴⁷⁾. لأنها من نوع السعادة التي تحدث عنها الوحي (النقل).

فالسعادة التي يعدّ بها الوحي القرآني ليست موضوع نظر عقلي ولا تثبت بالبراهين العقلية، لكن مع ذلك فإن ابن خلدون يرى أن الفكر الديني ليس منقطعاً عن حياة الإنسان المادية وقفاً على الآخرة وحدها لأنه يعتبر الآخرة هدفاً لحياة الإنسان المسلم ويعدّ الدنيا مطية يصل بها إلى الهدف لذلك يقول «فمن فقد المطية فقد الوصول»⁽⁴⁸⁾ فاذن ينبغي العناية بهذه المطية التي هي الحياة فإذا أهمل الإنسان دينه فلا يمكن أن يصل إلى السعادة في آخرته، وهذا رده الواقعي على المتصوفة الذين يعتمدون مبدأ قطع العلائق عن الخلائق.

أي أن ابن خلدون يرى أن مهمة الدين الحقيقية هي هداية الإنسان لأستكمال إنسانيته العقلية بالسيطرة على حيوانيته الغريزية وليس مقاومتها وأمانتها والقضاء عليها «فالدين ليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه هو أهماله بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد المستطاع حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة الأخلاقية فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة الإنسان فإنه أن زالت منه قوة الغضب فقد الانتصار للحق وبطل الجهاد، وكذا ذمّ الشهوات أيضاً ليس المراد أبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه وأما المراد تصريفها فيما ابيح له بأشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوعاً والأوامر الإلهية»⁽⁴⁹⁾. وبهذا يكون في حدود فكرة الاستخلاف.

(47) المصدر نفسه، ص 432.

(48) المصدر نفسه، ج 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي لجنة البيان العربي، ص 709.

(49) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 160.

2 - الإنسان وطبيعة أفعاله عند ابن خلدون:

إن ابن خلدون بهذه النظرة إلى الإنسان يختلف عن الفلاسفة الذين نادوا باتباع العقل ونبذ الغريزة، أن الإنسان بدون حيوانيته إنسان مريض وناقص ويائس وغير جدير بأن يبني الحياة وهو إنسان لا وجود له في واقع الحياة.

فأله في نظر ابن خلدون خلق طبيعة الإنسان، إلا أن معرفتنا بها لا نستطيع تجاوز ما أخبرنا به الوحي ولا ما يقوله الواقع، وهكذا فشلت الفلسفة التأملية في هذا النقطة الأساسية وعجزت في التعبير عن نزعات الإنسان المحسوسة ومن ثم فشلت في تحديد المقومات الحقيقية للوجود الاجتماعي.

ويرى ابن خلدون أن الميدان الحقيقي لبحث القضايا الأخلاقية ليس أفكار الفلاسفة ومبادئهم النظرية التجريدية بل هو واقع الحياة الاجتماعية وما تزخر به من اختلاف وتنوع في السلوك وتبين أن الأخلاق التي بحثها الفلاسفة اليونانيون والإسلاميون من بعدهم تتعلق بإنسان تجريدي لا وجود له في واقع الحياة العملية والعمرانية، وابن خلدون يريد منا أن ننطلق من الظواهر المحسوسة لنستخلص منها حكماً عاماً، إذا موقف ابن خلدون من الفلسفة يختلف عن موقف الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، حين فهم الفلسفة على «إنها النظر إلى الوجود لتفسيره وتحديد موقع الإنسان فيه»⁽⁵⁰⁾ وهنا تتمثل أصالته وواقعيته.

فبينما كان الفلاسفة يحاولون تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى وقف ابن خلدون وغير اتجاه الفكر وحدد للبحث والتأمل موضوعاً جديداً هو الكائن الإنساني الموجود في سياق التطور الاجتماعي التاريخي.

(50) حمادة، عبد المنعم، من رواد الفلسفة الإسلامية، الانجلو مصرية، ط1، 1973،

إنه لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقطوعاً عن ظروفه المادية (المعاشية) بل هو إنسان مرتبط بالأرض وبالعوادات التي يقدمها لها مجتمعه وتقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها، أي أن إنسان ابن خلدون ليس هو ذلك الذي أوصى بأيجاده الفارابي، وتصوره (ابن سينا) و(ابن طفيل) هو ليس ذلك الذي أبتعد به المثل الأعلى الفلسفي عن حقيقته حتى جعل منه إنساناً متعارضاً مع الحقيقية⁽⁵¹⁾. كما أنه ليس الذي تخيله الفلاسفة على جهة (الفرض والتقدير) أنما هو ذلك الذي خلق في الحياة ليصارع، فنفسه في صراع مع جسمه وعقله في صراع مع غرائزه، وبنيته الجسميه والمعنوية في صراع مع محيطها الطبيعي، وفي كل هذه الصراعات التي يخوضها الإنسان في الحياة يكون عبداً لما آلفه وما تعودته ومن ثم كان الإنسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه»⁽⁵²⁾. أن الإنسان الخلدوني جزء من الكون فإذا أردنا أن نغيره يجب أن نغير محيطه، أما أهمال ظروفه والعناية به منقطعاً عنها فهو عبث لا طائل من ورائه.

لذا يرى ابن خلدون تغير الإنسان البدوي وتنقله من الخشونة إلى الرفاهية تحت تأثير الاحتكاك بأساليب الحياة الحضرية يؤثر على أخلاقه كما أن أستعداده للعدوان والمقاتلة يخف ويتلاشى تحت تأثير التربية السياسية التي تخضعه لقوانين الدولة واعرافها وانغماسه في الترف وحياة المدينة⁽⁵³⁾. فالإنسان تؤثر فيه الطبيعة بمقدار ما تؤثر في غيره من الكائنات ولأهمية تأثير المحيط في حياة الإنسان، يرى أن الفكر إذا ترك لأمكانياته الخاصة يصبح هزياً مهما خادع نفسه بأنه غني ثري وأن ثروته الحقيقية لا تكمن في العقل ذاته بل في المحيط الذي يعيش فيه وكيفية التوافق معه⁽⁵⁴⁾. وفي هذا ينتقد ابن خلدون ابن طفيل لاعتماده على العقل وحده.

(51) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص.6.

(52) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 99.

(53) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص.282.

(54) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص.71.

أي أن عالم الإنسان ومشاعره ونظرته إلى الحياة منبثقة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحيط به وأن عليه السيطرة على تلك الظروف وتسخيرها في خدمته.

3 - النفس الإنسانية وعلاقتها بالسلوك :

يرى ابن خلدون أن الإنسان يتميز عن سائر الحيوانات بعدة خصائص منها (الفكر والنطق) والعلوم والصنائع، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر ومنها السعي في المعاش لتحصيله وتطمين حاجات الجسد والاجابة على دهشة العقل لكي يطمئن القلب بالايمان ويعمره.

ويلاحظ أن الفروق بين الاجتماع والحكم من الامور التي تشاهد عند بعض الحيوان العجم مثلاً يوجد عند النحل والجراد، نوع من الحكم والانقياد لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه، غير ان ابن خلدون يرى ان ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكر والسياسة وان كل ذلك يحصل للحيوانات المذكورة بطريق إلهامي لا بفكر وروية كما يحدث للإنسان⁽⁵⁵⁾.

ان ما يقصده ابن خلدون من الفطرة والهداية والالهام ما نطلق عليه باسم (الغريزة) وان ما نعينه من الفكر والسياسة هو العقل والذكاء والرؤية وحسن الاختيار والسلوك المتوازن لذا ميز ابن خلدون ثلاث مستويات في العقل الإنساني هي :-

أ - العقل التمييزي :

وبه يجري تعقل الامور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً وهي قدرة

(55) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 34، وهنا يتفق ابن خلدون مع ابن باجة وابن رشد في ذلك وسبق وان اشرنا إلى ذلك في الفصول السابقة، ينظر ابن باجة القول في الصور الروحانية، ضمن رسائل ابن باجة الالهية، ص 81، كذا ابن رشد تلخيص كتاب النفس، تحقيق الاهواني، ص 71.

عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة، وان المعرفة الحاصلة بهذا العقل معرفة حسية تستند اساساً على ما تنقله الينا الحواس وهي مجرد تصورات ليس الا.

ب - العقل التجريبي:

وبه تحصل المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة فالإنسان كائن اجتماعي لا يتم وجوده الا مع ابناء جنسه فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية، أي انه عالم المعاملات والآداب والسلوك وتميز الصالح من الفاسد في معاملة ابناء جنسه ويقرر مايجب فعلاً وتركاً خلال تلك المعاملات.

ج - العقل النظري:

وبه نكتسب العلوم والمعارف والمدارك العليا وغايته تصور الوجود على ما هو عليه باجناسه وفصوله وأسبابه وعقله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية الذي تميزه من الحيوان وغيره من الكائنات الأخرى⁽⁵⁶⁾، جميع ذلك من اعمال النفس.

ومن تأكيده على الربط بين القوة العقلية وعلاقتها بالبيئة والمحيط قوله «ان النفس وان كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الادراكات واختلافها انما هو اختلاف مايرد عليها من الادراكات والالوان التي تكييفها من خارج فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها»⁽⁵⁷⁾.

إن نظرية ابن خلدون في النفس وملكاتهما تستند إلى مبدأ نفسي عام،

(56) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص419، كذا ينظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص98.

(57) المصدر نفسه، ص425.

هو ان كل فعل مادياً كان أو معنوياً فكرباً أو بدنياً لا بد وان يترك اثرأ في النفس فإذا تكرر الفعل وتكرر اثره في النفس تولد من ذلك صفة ثم رسخت تلك الصفة فكونت ملكه⁽⁵⁸⁾، والملكة التي تحدث على هذا المنوال من جراء تكرار الفعل تنمو شيئاً فشيئاً.

ويمثل لذلك بالعبادة التي حصلت لحصول حالة نفسية معينة لا توجد عند غير المتعبد، وهذه الحالة النفسية يسميها ابن خلدون اتصافاً للنفس وهي التي تمنع صاحبها من الانحراف في سلوكه من ناحية ومن ناحية أخرى يجد فيها سعادته ولذته في الحياة.

أي أن الملكات صفات للنفس والنفس إذا اتصفت بصفة يصعب عليها ان تتصف بصفة نقيضة لها حيث يقول في ذلك «ان الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدهم دفعة ومن كان على الفطرة كان اسهل لقبول الملكات واحسن استعداداً، فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة فكان قبولها للملكة الأخرى اضعف وهذا بين يشهد له الوجود فقل ان تجد صاحب صناعة يحكمها ثم يحكم بعدها أخرى ويكون فيها على مرتبة واحدة من الاجادة»⁽⁵⁹⁾.

ويطبق ابن خلدون هذا المبدأ على قضايا الأخلاق (فالنفس) إذا كانت على الفطرة الاولى وكانت مهياة لقبول مايرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، وبقدر ماسبق اليها من احد الخليقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه⁽⁶⁰⁾. فصاحب الخير إذا سبق إلى نفسه عوائد الخير وحصلت

(58) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص424.

(59) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 321، ابن خلدون هنا متأثر بالفارابي الذي يقول ان الإنسان يفطر على ملكات معينة يتحرك فيها نحو فعل معين ولا يكون هذا الفعل فاضلاً الا إذا اتصف بالخير دون قسر او اضطراب مع تكرار وتعود، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ص110.

(60) المصدر نفسه، ص316.

له ملكته بُعد عن الشر وصعب عليه طريقه وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده، ويعبر ابن خلدون عن ذلك في قوله «إن الأفعال لا بد من عود أثارها على النفس، وأن الملكات أنما تحصل بتتابع الفعل وتكرره»⁽⁶¹⁾ فالأخلاق ليست بالوعظ والارشاد أنها تكتسب بالضرورة من المحيط والنشأة والبيئة وأسلوب المعيشة وطرق اكتسابها وكل ما يحف بحياة الإنسان أن ما ينفرد به ابن خلدون من جده اكيدة على بقية الفلاسفة على قول (عبد الله شريط) هو أبرزه الجانب الاجتماعي الأخلاقي في دراسته للنفس الناطقة وأنه يؤكد في كل مناسبة لكي ينسجم مع اتجاهه العام حيث يرى أن خروج النفس الناطقة من القوة إلى الفعل لا يتم إلا بتجدد العلوم التي يضعها المجتمع تحت مداركنا وفي تناولنا وكل نوع من العلوم والنظر يفيد عقلاً، الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً ومباشرة أبناء الجنس وتحصيل الأداب في مغالطتهم ثم القيام بأمور الدين وأعتبار أدابها وشروطها هذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل بها زيادة عقل⁽⁶²⁾.

أي أن الفكر يكتسب مبرراته من البيئة والمحيط ويصبح فكراً حقيقياً أما قبل ذلك فهو استعداد فقط والمحيط الخارجي هو الذي يشكله ويلونه ويطبعه ويغذيه ويعطيه شخصيته.

حتى يكاد ابن خلدون أن يجعل الإنسان ليس إنساناً بقواه العقلية الفطرية بل بما يستكمل به عقله في محيطه من أنواع التجارب أما من غير هذه كلها فالعقل هولي غامضة ومجرد استعداد لا هوية له ولا اتجاه وهذا يعني بأن النفس إذا تمت ذاتها بالفعل مع البدن حصل لها نوعان من الإدراك فهي متصلة بالبدن من أسفل ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد به للحصول على التعقل بالفعل ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق

(61) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 424.

(62) شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص 65.

الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية بكيفية يتكامل فيها فعل العقل المكتسب مع موارد الوحي.

أي انه يقول أن النفوس البشرية على ثلاثة أصناف من ناحية اتصالها بالعالم العلوي هي :

1 - صنف عاجز عن الوصول إلى الادراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية فينحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الاوليات ولا يتجاوزها وأن فسد فسد ما بعدها وهذا هو الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني⁽⁶³⁾.

2- وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق أدراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها وهذه مدارك العلماء الاولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية⁽⁶⁴⁾.

3 - وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لمحة من اللحظات ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملائكة الاعلى في افقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللوحة «وهؤلاء الانبياء جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللوحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبله صورهم فيها ونزههم عن موانع البدن وعوائقه فهم يتوجهون إلى ذلك الافق بذلك النوع من الأنسلاخ متى شاءوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها»⁽⁶⁵⁾.

(63) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 78.

(64) المصدر نفسه، ص 78.

(65) المصدر نفسه، ص 78، كذا ينظر ابن خلدون، المقدمة، ج 3، تحقيق علي عبد

الواحد وافي، ص 1114.

الإنسان إذن في مركز الكون وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه، فالنفس الإنسانية إذن هي صلة الوصل بين العالمين وسر الاستخلاف على الأرض وأساس الخطاب الإلهي.

هذا هو الإنسان (نفساً ناطقة عاقلة) في حركاته وسكناته وقوله وفعله ابن المحيط بجسده، والمتجه إلى الملاء الأعلى بنفسه المتأمل للوحي ومضامينه النقلية، لا يعبر عن إنسانيته إلا بتوافق الوعي مع القول والقول مع السلوك والسلوك مع منطوق الأخلاق الفاضلة التي بها أمتاز الإنسان عن غيره من الحيوان الأعجم.

المبحث الثالث

المجتمع الفاضل عند ابن خلدون عنوان الفعل المحمود

1 - الوازع الضروري:

ينكر ابن خلدون النزعة الفردية الأنانية فمثل هذه النزعة لا تنتج حضارة ولا مدنية ولا عمران عليه يرى أن الاجتماع الإنساني ضروري⁽⁶⁶⁾ ويبرهن على ذلك بأمرين:

الاول: أن الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه وفي ذلك يقول «إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف»⁽⁶⁷⁾.

(66) ونرى ان الفلاسفة قبل ابن خلدون تحدثوا عن الإنسان بأنه مدني بالطبع وبه حاجة إلى الاجتماع ويقول في ذلك الفارابي «إذ جميع الكمالات ليس يمكن ان يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له»، ينظر الفارابي، تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، ص 61، كذا ينظر الفارابي كتاب اراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق ابراهيم جزي، ص 16.

(67) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 33.

الثاني: أن الإنسان مضطر إلى الاستعانة بابناء جنسه لدفع تعدي المخاطر الأخرى عليه لذا يقول بهذا الصدد «فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم ولا سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده فلا بد من ذلك كله من التعاون مع ابناء جنسه»⁽⁶⁸⁾.

ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض «لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وآلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى (الملك)»⁽⁶⁹⁾.

إن الحاجة إلى (الوازع) إذن تفرضها طبيعة الإنسان نفسه بعدّه كائناً مجبولاً على الخير والشر معاً وعلى التعاون والعدوان، أن قيام الحياة الاجتماعية وبالتالي بقاء الإنسان يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفرادهِ وكبح عدوان بعضهم على بعض، هذا هو الشرط العمراني لحياة الإنسان الاجتماعية وضرورات قيام المؤسسات والانظمة والسلطة والدولة والحاكم.

ويقول ابن خلدون، الملك منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا بأجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا أجمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وأقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته بأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج، وهو

(68) المصدر نفسه، ص 33.

(69) المصدر نفسه، ص 34.

ما خصه الباري سبحانه بالمحافظة واستحالة بقاءهم دون حاكم يزعم بعضهم عن بعض وأحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم⁽⁷⁰⁾. لكي لا تؤدي (المدافعة) إلى الهلاك والدمار والخراب ما دام الاستثمار العقلاني لخيرات المحيط الطبيعي سنة إلهية مطلوب حضورها في العمران البشري.

ويعترض ابن خلدون بشدة على الفلاسفة الذين يزعمون «إنه لا بد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير أنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكماء غير برهانية»⁽⁷¹⁾.

وأعترض ابن خلدون على قولهم أن هذه القضية (غير برهانية) مع أن ابن خلدون بحكم أشعريته يراها «يقينية بحكم منطق الوحي والشرع» مع ذلك يجب الاعتراف بضرورة السلطة قائلاً «إن الوجود والحياة للبشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته»⁽⁷²⁾.

ويبرهن على ذلك بقوله «إن أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فأنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة»⁽⁷³⁾.

وفي المقدمة يتحدث ابن خلدون في فصل خاص عن العمران البشري قائلاً، لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، تحدث فيها عن أنواع السياسات

(70) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص 683.

(71) المصدر نفسه، ج 1، ص 34.

(72) المصدر نفسه، ج 1، ص 34.

(73) المصدر نفسه، ج 1، ص 34.

التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياهم، وابن خلدون هنا كعادته لا يبحث فيما يجب أن يكون عليه الحاكم بقدر ما يهتم بما حدث فعلاً، وبعبارة أخرى أن السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً وهذه غير «السياسة المدنية» التي معناها عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة⁽⁷⁴⁾.

ويضيف قائلاً «وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وأما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»⁽⁷⁵⁾ كحل نظري (تصوري) لمشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقيدية.

ويرى ابن خلدون «إن السبب في ذلك أنهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والانظار الفكرية لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فأنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلبي الذي يحاول تطبيقه عليها ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر»⁽⁷⁶⁾.

فالفارابي يؤمن بأن الرئيس في المجتمع هو كالقلب بالنسبة إلى البدن فإذا أصلح الرئيس صلح المجتمع «فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده،

(74) ابن خلدون، المقدمة، ص 240، ان ما يقصده بالاستغناء عن الحكام لا يعني عدم وجودهم كلياً وإنما يعني عدم الحاجة إلى تدخلهم أو قهرهم فاعضاء المدينة الفاضلة أو الجمهورية يعيشون بحسب مقتضى الأخلاق الخيرة والنظام العادل ومن هنا انخفاض حاجتهم إلى ضغط الحكام المباشر أو قوتهم وقهرهم، ينظر ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 201.

(75) المصدر نفسه، ص 240.

(76) المصدر نفسه، ص 451.

والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاختيار والسعداء فان كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة السعيدة الخيرة»⁽⁷⁷⁾.

إن الفارابي يكتفي بتخيل الرئيس المثالي ولا يبالي بواقع المجتمع الذي يعيش فيه، أن هذا النمط من التفكير لا يلائم منطق ابن خلدون لأن الأخير لا ينكر أهمية الرئيس في المجتمع ولا ينكر أن المجتمع قد يستمد كثير من صفاته من الرئيس صالحاً أو طالحاً حسب المثل القائل «الناس على دين ملوكهم» لكن ابن خلدون مع ذلك يرى بأن الرئيس ليس كائناً قائماً بذاته بمعزل عن ظروفه الاجتماعية، أنه في رأي ابن خلدون نتاج المرحلة التي تمر بها الدولة في دورتها الصاعدة النازلة.

فابن خلدون يرى ان المدينة ليست هي الواقع الذي يطرح نفسه على المراقب فالمدينة جزء من كل وهذا الكل هو الدولة، فالدراسة الموضوعية للدولة تظهر مثلاً «إن السلطة الفعلية ليست في يد من لا تكون به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده»⁽⁷⁸⁾، «بل في يد الحاكم الذي يقتدر على التغلب وقهر الناس وحملهم على جادته»⁽⁷⁹⁾.

ومن هنا نرى أن ابن خلدون أبتعد بالفلسفة عن مفهومها التقليدي ودرس الواقع كما هو لا كما يجب أن يكون من وجهة نظر الفارابي وابن باجه وابن طفيل⁽⁸⁰⁾، لذلك لا أثر في كلامه للاحكام الانشائية والمثل

(77) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، ص 79.

(78) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، حيدر اباد الدكن، ص 49.

(79) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 34.

(80) يرى ابن خلدون ان متوحد (ابن باجه) قد اختار العزلة حتى يمارس السلطة على ذاته وفيها وبها رغم وجوده في المجتمع، لذلك لا يخضع المتوحد لسلطة غير سلطة العقل و (ابن طفيل) ايضا في (حي بن يقظان) يصور (متوحده) يعيش بمعزل عن تأثيرات المجتمع لانه لا يعيشه اصلاً ويكون العقل عنده مستيقظاً بمفرده حتى يصل ذلك العقل بالتدريج وبالإشارة الصادرة من العقل الفعال إلى تعقل اسرار الطبيعة والى معرفة الاله والعالم، وبذلك يكون الفرد الفاضل لا يستمد قواعده الأخلاقية من المجتمع ولا من المحيط الذي يعيش فيه بل فقط من تفكيره وحده، بينما يرى ابن خلدون ان الأخلاق والقيم الأخلاقية إذا أرادت ان لا تكون =

العليا المجردة وأحلام الفلاسفة، ومن هنا لا يعني ظهور الفكرة الصحيحة في التأليف الخلدوني تجلى العقل الخالص أو الفكرة المطلقة وإنما يعني ارادة عقلنة الواقع قد تخلت شيئاً فشيئاً عن طموحاتها العالية وانكفأت على المجتمع⁽⁸¹⁾.

فحين استقرأ ابن خلدون الواقع لاحظ أسباب فشل سياسة الذين عجزوا عن دفع عمليات العمران إلى أمام، كما لاحظ السياسة المقابلة التي على أساسها قامت الحضارات وتقدم الاجتماع أشواطاً إلى أمام وهي التي وضع اصحابها ما هو معلوم تحت تصرف الإنسان كي ينطلق منه إلى اكتشاف المجهول أي هو الواقع الذي ينطلق منه الفكر في سعيه نحو الاحسن وأن هذا النهج هو الفلسفة الواقعية الصحيحة وليست تصورات اقامة النعيم على الأرض والتي هي أضغاث أحلام مبنية على أسس واهية من الوهم والخيال.

2 - (علم العمران) وأخلاقية الفعل الإنساني:

وفي تتبع ابن خلدون لنشأة المجتمعات قسمها على مجتمعات حضرية وأخرى بدوية حيث يرجع أحوال الحضارة إلى البداوة «فالبدو أهل للمدن والحضر وسابق عليهما»⁽⁸²⁾.

يقول ابن خلدون «اعلم أن أختلاف الاجيال في احوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش»⁽⁸³⁾ أي طريقة عيشهم، ويرى أن احوال المجتمع البدوي تتحدد بنوعية معيشته واساليب تحصيل حاجاته وبالتالي فإن اختلاف أحوال البدو عن أحوال الحضر هي باختلاف نحلة المعاش

= عقيمة يجب ان تحافظ على ارتباطها بالمجتمع وبالحياة، ينظر عبد الرحمن التليبي، ابن رشد الفيلسوف العالم، ص173.

(81) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص353.

(82) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص97.

(83) المصدر نفسه، ص95.

والظروف والمحيط وأثاره الواضحة على نشاط الجماعة، فالمجتمع البدوي يكتفي بما هو ضروري، والحضارة لا تكون إلا عندما تفيض الارزاق عن الحاجة الضرورية ويتسنى للإنسان أن يحصل على الحاجات الكمالية، فكيف يختلف الاجتماع البدوي عن الاجتماع الحضري تبعاً لاختلاف الظروف وما يتبع ذلك من تأثير على أفكار الناس وأخلاقهم وسلوكهم؟ حيث يقول ابن خلدون في ذلك ما يأتي:

أ - إن أهل البدو أقرب بالفطرة إلى الخير من أهل الحضرة، وذلك بسبب امتياز طبيعي في جبلتهم بل وبسبب نمط معيشتهم، ففي رأي ابن خلدون عندما تكون النفس على حال الفطرة الأولى تكون مهياً لقبول ما يرد عليها من أخلاق «والبدو أقرب إلى أخلاق الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت له ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقة وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده»⁽⁸⁴⁾.

وزيادة على ذلك وجد أن، أهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعُدَ عليهم طرق الخير ومسالكة بقدر ما حصل لهم من ذلك، وأما أهل البدو فإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم «إلا أنه في المقدار الضروري (الكفاف وسد الحاجة) لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير منهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها»⁽⁸⁵⁾.

فأنعكاسات الظروف الطبيعية تتجلى في أخلاق الافراد ويعزو ابن

(84) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص97.

(85) المصدر نفسه، ص98، كذا ينظر ساطع الحضري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون،

خلدون ذلك إلى تأثير الخصب والجوع وما ينشأ من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم قائلاً «اعلم أن هذه الاقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الادم والحنطة والفواكه وفيها الأرض التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة فسكانها في شظف من العيش»⁽⁸⁶⁾.

ويضيف قائلاً «ومع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والادم من أهل القفار أحسن حالاً في جسمهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم اصفى وابدانهم أنقى واشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقّب في المعارف والادراكات، هذا الامر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»⁽⁸⁷⁾ وبذلك وضع ابن خلدون بذور التفسير الطبيعي الجغرافي للسلوك البشري والأخلاق الإنسانية على قاعدة أن الإنسان ابن بيئته.

ويرى ابن خلدون أن أثر الخصب وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة حيث يجد أن المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وأقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب⁽⁸⁸⁾.

ب - إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة، وأن هذه الصفة الخلقية يتميز بها أهل البدو دون أهل الحضرة، وذلك لأن أهل الحضرة القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في التمتع والترف ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي

(86) المصدر نفسه، ص 70، كذا ينظر د. مصباح العاملي، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط 1، 1988، ص 376.

(87) ابن خلدون، المقدمة، ص 71.

(88) المصدر نفسه، ج 1، ص 71، وهذه النظرة تأتي من كونه متصوفاً، حيث يرى أن التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها.

يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الاسوار التي تحوطهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة والفطرة⁽⁸⁹⁾، تلك هي حياة الدعة والاستقرار، والمدن تختلف عن حياة التنقل والبدو ومواجهة قساوة الصحراء بقيم فاضلة ليس أجمل ما في البدوي مقابلة الشح بالكرم!.

كما أن أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتبأهم عن الاسوار والابواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح حتى صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع واستفزههم صارخ⁽⁹⁰⁾.

من هنا وجد ابن خلدون كيف تفسد الرفاهية أخلاق الفرد فمع رسوخ «الترف» ووفرة العمران تتغير العادات والأخلاق ويكثر الاقبال على الملذات والكماليات أي التفنن في المأكل والملبس وسائر الحاجات مما يؤثر حركة نازلة حركة انحدار وسقوط تفقد معها الدولة قوتها ويضرب الفساد رأسها حتى يصل بعد حين إلى أطرافها حين لا نجد الحاكم القادر على إصلاح الخلل فيها «الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من اللون الشر والسفسفة وعوائلها فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الادبار والانقراض وتأخذ مبادئ العطب وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها»⁽⁹¹⁾.

وأن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم هذا هو القانون العمراني عند ابن خلدون لذلك يقول «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن

(89) المصدر نفسه، ص 99.

(90) المصدر نفسه، ص 99.

(91) المصدر نفسه، ج 1، ص 133.

الإنسان أنما هو إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك، والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته أما عجزاً لما حصل له من الدعة أو ترفعاً لما حصل له من التربي في النعيم والترف وكلا الامرين ذميم»⁽⁹²⁾ يؤول إلى فساد في الأخلاق وخلل في السلوك أن ابن خلدون يقرن الترف بمفهوم الفساد، فالفساد ظاهرة نفسية أخلاقية ترسخ تدريجياً بواسطة تكاثر الحاجات الثانوية، وكل أمر يتراكم ويتكرر مع الايام يتحول إلى عادة، وليس هناك أخطر على الأخلاق من ذهاب قيم النخوة والشهامة والحياء والشجاعة وقوة البأس مما هو معروف من قيم البداوة وأخلاقها.

وأن استعمال الحضارة والترف يقترون بوجه عام بارتفاع الاسعار فتزداد عندئذ مشاكل المعيشة وبواقعية ظاهر ابن خلدون يقول «إن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته ثم تزيدها المكوس غلاً فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الاسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويغلب عليهم الفقر فتكسد الاسواق ويفسد حال المدينة وداعية كله أفرط الحضارة والترف وهذه مفسدات في المدينة على العموم»⁽⁹³⁾ تهدد الأخلاق الحميدة بأرذل العادات.

ويقول (محمد عابد الجابري) أن ابن خلدون في ذمة سلوك أهل الحضارة من سكان المدن لم يكن ينتصر للبدو على أهل الحضار ولا مفضلاً لحياة أولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم وإنما كان

(92) ابن خلدون، المقدمة، ص297، كذا ينظر تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الانوار، بيروت، ط1، 1966، ص97.

(93) المصدر نفسه، ص295، كذا ينظر ساطع الحضري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص329.

يقصد أسلوب حياة جماعة معينة هي رجال البلاط (الارستقراطية الحاكمة) لأنها في العادة جماعة طفيلية تفسخ أمرها وانحلت أخلاقها وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية غير وظيفة التبذير والتخريب والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم وهذا يؤدي إلى فساد الدولة وأنهيار العمران⁽⁹⁴⁾.

نستنتج مما تقدم أن ابن خلدون يرى أن هناك أمرين في الحضارة يجعلان أهلها أضعف أخلاقاً من أهل البدو هما الترف والظلم، فالترف يؤدي بأصحابه إلى التخلق بالفحشاء والعكوف على الشهوات والاقبال على الدنيا، والظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب والمكر والنفاق والتطاول على الاملاك الخاصة أو الاستيلاء على ثروات الاغنياء وممتلكاتهم من غير عوض وهذا الظلم مؤذن بذهاب العمران وخرابه.

3 - العصبية :

تؤدي فكرة العصبية في مقدمة ابن خلدون دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية وتكاد تشكل حجر الزاوية لمجمل فلسفته السياسية والاجتماعية والأخلاقية وهنا يبين ابن خلدون التضامن والتعاقد اللذين تجسدهما العصبية حيث يقول «إن صلة الرحم طبعي في البشر الا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم وتصيبهم هلكة»⁽⁹⁵⁾.

والعصبية لم تنصرف عند ابن خلدون إلى معنى (التعصب) كما نفهمه في الخطاب المعاصر، بل من «العصبية = شدة التماسك».

ومما لا شك فيه أن العصبية تكون قوية بقدر ما تكون اللحمة أقرب «وذلك أن كل حي أو بطن من القبائل وأن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من

(94) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ص 241.

(95) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 102.

النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بني أب واحد، والنصرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحم»⁽⁹⁶⁾ وليس أدل على ذلك من شهادة النص المقدس في (أخوة يوسف) ﴿قَالُوا لَيْنَ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَسِرُونَ﴾⁽⁹⁷⁾.

يرجع ابن خلدون معنى الحسب إلى الانساب وأن ثمرة الانساب وفائدتها إنما هي العصبية للنصرة والتناصر فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى.

لهذا السبب يوجه ابن خلدون انتقاده إلى (ابن رشد) لأنه عدَّ الحسب في كتابه الخطابة، هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يذكر أي دور للعصبية، ويرد عليه ابن خلدون قائلاً «ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة أن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول فيه فكأنه أطلق الحسب على تعديد الأباء فقط»⁽⁹⁸⁾.

ويعلل ذلك ابن خلدون بقوله «إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور في تعديد الأباء على الإطلاق ولم يراجع فيه حقيقية العصبية وسرها في الخليقة»⁽⁹⁹⁾.

ويعتبر ابن خلدون أن هذه العصبية تكون أقوى عند أهل البدو وأن وجدت في أهل الامصار فهي ضعيفة ومهمة الرئاسة البدوية منع التظالم بين أفراد جماعته لا بالقوة والقهر بل بالسلطة المعنوية المكتسبة بفضل التجربة والصيت حيث يقول «وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم

(96) المصدر نفسه، ص 104.

(97) سورة يوسف، الآية 14.

(98) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 107.

(99) المصدر نفسه، ص 107.

وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافه لهم من الوقار والتجلة»⁽¹⁰⁰⁾ بما يعكس الطابع الأخلاقي للرئاسة أو الكبراء من قومهم وأهل عشيرتهم.

والعصبية بما هي صورة التضامن في المجتمع البدوي فانها تؤدي دورها هذا باعتبارها وجهاً من وجوه هذا التضامن والفعالية ليست لها بذاتها بل لكونها تجسيدا لهذا التضامن الذي يشكل بذاته مصدراً للقوة وبذلك يمكن الاستعاضة عنها بوجه آخر من وجوه التضامن الاجتماعي عندما يغادر المجتمع بداوته ويتنقل إلى مرحلة الحضارة⁽¹⁰¹⁾.

وعندما يتحدث ابن خلدون عن القوة كشرط لازم لأقامة السلطة ولكل امر تحمل عليه الكافة لا يتحدث عنها وكأنها منفصلة، بل يربطها دائماً بالعصبية كمصدر أساسي لها من ناحية وكظاهرة يتلازم وجودها مع وجود القوة تلازم الشمس مع نورها الذي ينبثق عنها بالضرورة⁽¹⁰²⁾ حيث يقول في ذلك «فالعصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوه أو أقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه لما في طباع البشر من الاستعصاء ولا بد من القتال من العصبية»⁽¹⁰³⁾.

ابن خلدون يرى أن أصلح المجتمع يستلزم الأمن والاستقرار وهذه تستدعي وجود القانون الذي يفرضها ويلزم الجمع بها والقانون لا بد له من قوة تنشئها وتستند اليها وهذه القوة هي العصبية حيث يقول «إن الناس يحتاجون في كل أجمع إلى وازع وحاكم ينزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك»⁽¹⁰⁴⁾.

(100) ابن خلدون، المقدمة، ص 101.

(101) العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني، مصدر

سابق، ص 405.

(102) المصدر نفسه، ص 403.

(103) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 102.

(104) المصدر نفسه، ص 110.

إن الوازع الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو وازع اجتماعي أخلاقي بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة والعقيدية المألوفة لذلك يربط ابن خلدون بين العصبية والدعوة الدينية وإن بدا له أن مفعول الدعوة الدينية مزدوج فمن جهة يعمل الدين «على جمع القلوب وتأليفها ومتى تم ذلك ذهب التنافس وقل الخلاف وتحققت الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوماً لتحقيقها»⁽¹⁰⁵⁾. ومن جهة ثانية فإن الدعوة الدينية تصرف طبيعتهم العدوانية التي تتجسم في حياة الغزو إلى حياة الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه وأقامة مجتمع أفضل وهكذا «فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام أمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لأظهار الحق تم أجمعهم وحصل لهم التغلب والملك»⁽¹⁰⁶⁾، والقوة والازدهار.

لهذا السبب يقول ابن خلدون «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»⁽¹⁰⁷⁾ وذلك لأن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب عندهم متساوٍ وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها وأن كانوا أضعافهم فاغراضهم متباينة فلا يقاومونهم وأن كانوا أكثر بل يغلبون عليهم.

أي أن الاجتماع الديني العقيدي ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة، وأما إذا حالت صبغة الدين وفسدت فينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين فتتغلب على الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها بعد أن

(105) ابن خلدون، المقدمة، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص636.

(106) المصدر نفسه، ص626.

(107) المصدر نفسه، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص637.

كانت الدولة المذكورة قد غلبت بمضاعفة الدين لقوتها.

إن العلاقة بين العصبية والدين كما يفهما ابن خلدون علاقة تأزر وتعاضد بهما تستقوي الدولة وتتماسك الجماعة وتكون أكثر استعداداً لمواجهة الصعاب وتحقيق الواجبات وهذا يعني أن الدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكن أن تصمد طويلاً حتى ولو كانت في أوج عزها أمام مطالب عصبية قوية معززة بدعوة دينية.

إن رأي ابن خلدون هذا ينسجم مع مفهوم العصبية لديه، إذ قوة العصبية مستمدة أساساً من (الالتحام) الذي هو ثمرة النسب فإذا أضيف إلى الالتحام الاجتماعي التحام آخر (روحي عقيدي) كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء ولذلك قال أن «الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق»⁽¹⁰⁸⁾.

فكل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية وفي الحديث الشريف يقول «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه، وإذا كان هذا في الانبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق لهم العادة في التغلب بغير عصبية»⁽¹⁰⁹⁾.

وفي علم السياسة يعد ابن خلدون الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية فيقع فيه التنافس غالباً وقُل أن يسلّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية⁽¹¹⁰⁾.

فالعصبية إذا أمر جوهرى سواء لتطبيق أحكام الدين أو تلبية الاحتياجات الدنيوية وأن مشاعر التضامن التي تتولد لدى الإنسان تجاه

(108) المصدر نفسه، ج 1، ص 124.

(109) المصدر نفسه، ص 125.

(110) ابن خلدون، المقدمة، ص 122، كذا ينظر ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة

ابن خلدون، ص 343.

عصبيته وكذلك الشعور بالغضب لها هي صواب إذا كان التعبير عن تلك المشاعر يستهدف تأييد غرض ديني أو أسباب دنيوية مشروعته، فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم.

بنأً على ما تقدم يمكن عدّ فكرة ابن خلدون عن العصبية مفهوماً أخلاقياً أو ينطوي على أطار أخلاقي إذ يقول «فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الاموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة واجلال العلماء الحاملين لها، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم»⁽¹¹¹⁾ أنها خلق فاضلة محمودة مطلوبة تحقق مصلحة الجماعة.

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبية هي خلال الخير والمصلحة المشتركة كانت متماسكة ومتضامنة وعصبيتها قوية صامدة، اما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية إلى مصالح شخصية (انانية) أو طغت هذه على تلك فإن التضامن الذي كان بالامس عنوان القوة ينقلب حينئذ إلى فرقة ونزاع وضعف وتنافس، ويبدو أن المعيار الذي حكم به ابن خلدون على العصبية هو غاية العمل في التقدم أو الانحطاط إذ يقول «إذا تأذن الله بانقراض الملك في أمة حملم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها ففقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من ايديهم»⁽¹¹²⁾ من غير أن يفقدوا الأمل في العودة كرة أخرى إذا ما غيروا ما في أنفسهم.

(111) المصدر نفسه، ص 114، كذا ينظر محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1981، ص 101.

(112) المصدر نفسه، ج 1، ص 114.

وهكذا يرى ابن خلدون أنه في بداية قيام الدولة يكون النظام ثابتاً ومستقراً وفي أوج قوته بفضل العصبية الموحدة التي أوصلته إلى دفة الحكم، وعلى العكس من ذلك يترافق عدم الاستقرار السياسي للنظام مع الاضمحلال الذي يصيب العصبية الناجم عن الفساد الذي تلحقه بها الرفاهية الزائدة وخروج الترف عن الحد المعقول «فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك أما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك»⁽¹¹³⁾.

فحين تكون العصبية والعقيدة رابطا الدولة في البناء والازدهار بفضل جدل العصبية والتكشف من جهة، في حين أن تناقض العقيدة والترف الزائد مما يلحق ضرر بالأخلاق.

إن هذا الانفصال بين الحاكم وأهل عصبية الذي يسميه ابن خلدون «الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف» كان يعني في الواقع انفصال السلطان عن جنده وتنكره للرجال الذين شكلوا أول الأمر دعائم ملكه ومنطلق عصبية، وبذلك تضعف روح البداوة وتضعف العصبية والبسالة وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف حتى يصير ذلك خلقاً وسجية فتنتقص عصبيتهم وبسالتهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون أشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك وبذلك تقبل الدولة على الضعف والهرم.

إن أرهاف الحد والتطرف في كل شيء مضر بالملك ومفسد له، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث أضافته لهم هي التي تسمى (الملكة) وهي كونه يملكهم، فان كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بفضل العدالة والمساواة وتماسك اللحمة والسدا، حصل المقصود من السلطان على أتم وجه، فأنها أن كانت جميلة خلقية صالحة كان ذلك مصلحة لهم

(113) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 114.

وأن كانت سيئة ظالمة متعسفة كان مضرراً بهم ويقول ابن خلدون في ذلك «فان الملك إذا كان قاهراً وباطشاً بالعقوبات منقياً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات»⁽¹¹⁴⁾ وهذا قانون لا يخالف فيه ابن خلدون واحد من العقلاء من السابقين واللاحقين والشواهد التاريخية على ذلك أكثر من أن تحصى ولا سيما هنا في بلاد الرافدين*.

4 - الدولة وأطوارها وأثارها السلبية على الأخلاق:

يرى ابن خلدون أن الدولة الكلية (العامة) هي التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد في مدة طويلة قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء وهذا كان الاصل في استيلائهم وتغلبهم فلا يزالون كذلك إلى حين أنقراضهم وغلبة مستحقين آخرين ينزعونه من أيديهم بالعصبية التي يقتدرون بها على ذلك ويحوزون الاعمال التي كانت بأيدي الدولة الاولى⁽¹¹⁵⁾.

وأن الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة يكتسب القائمون عليها في كل طور خلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الاخر وهذه الاطوار هي:

الاول: طول الظفر بالبغيه والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة، يكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بمكسب لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها التغلب⁽¹¹⁶⁾.

(114) المصدر نفسه، ج2، تحقيق علي عبد الواحد وافي ص685.

(*) إن المنتبغ للوقائع والاحداث في العقود الاخيرة يجد من العراقيين ما يؤكد صواب القاعدة الخلدونية في اقتراب الحاكم من الشعب أو ابتعاده عنهم.

(115) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص345.

(116) ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص138.

إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور من أطوار الدولة يتمثل بالمساهمة والمشاركة في الثروة الناجمة عن الغنائم وما دام الامر كذلك، أي ما دام المجد مشتركاً بين أهل العصبية وكان سعيهم له واحداً كانت همهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة واحدة أسوة في طموحها وقوة شكايمها ومرماهم إلى العز جميعاً وهم يستطيعون الموت دون مجدهم.

الثاني: طور الوراثة والاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التناول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً بأصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والمظاهر والاستكثار من ذلك لجذب انوف عصبية وعشيرته⁽¹¹⁷⁾.

يتميز هذا الطور بدلاً من خشونة البداوة برقة الحضارة فيعظم الترف في الملابس والكماليات والمطاعم والمساكن وسائر الاحوال، وبدلاً من المساهمة والمشاركة في الخيرات يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد وعوضاً عن اعتماد صاحب الدولة على عصبية وعشيرته يلجأ إلى الموالي (المرتزقة) الذي يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبية خوفاً منهم وتحاشياً لغضبهم.

وأن الحاكم عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبية وعندما ينفرد بالامر دونهم يصبحون «في حقيقة الامر من بعض اعدائه وأحتاج في مدافعتهم عن الامر وصددهم عن المشاركة إلى اولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيكونوا أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً وأولى أيثاراً وجاهاً لما أنهم يستमितون دونه في مدافعة قوية عن الامر الذي كان لهم والرتبة التي الفوها في مشاركتهم فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ لنفسه ويخصهم بمزيد من التكرمة والايتار ويقلدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية،

(117) المصدر نفسه، ص138.

وذلك مؤذن بهرم الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها⁽¹¹⁸⁾. وجميع ذلك يؤشر أنقلاب القيم وأختلاف الأخلاق التي كان عليها الناس في الطور الاول بعد أن أنقلبت علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته رأساً على عقب، فالمشاركة التي كانت بالامس أساس العلاقة القوية بين العصبية الحاكمة أصبحت اليوم أستبداداً وتحكماً ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين والمرترقة الغرباء.

الثالث: طور الفراغ والدعة، لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر المحبين للدنيا من تحصيل المال وتخليد الاثار وبعد الصيت، فيستفرغ صاحب الدولة وسعه في الجباية وزيادة الضرائب وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة⁽¹¹⁹⁾، على حساب حقوق الرعية يمتاز هذا الطور بالانتقال من حياة البساطة والاقتصاد على الضروري من العيش إلى حياة الرفاهية والتفنن في الترف، وهكذا تنقلب أحوال العصبية الحاكمة رأساً على عقب من الاقتصاد على الضروري في المعاش ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور وشق السواقي داخلها وعمارة الاسواق ومظاهر الترف والاستسلام لطور من العزلة والضعف يمهّد للانحلال والسقوط ويمزق وحدة المجتمع وأخلاقه أن لم يجد من ينهض لأصلاح العطب فيه.

الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى اسلافه مقلداً للماضي منهم راضياً بما آلت إليه أمور السلطان من غير أن ينهض لأصلاح خلل أو تقويم أعوجاج أو أزالة حجب، فيمهّد بذلك للطور الخامس طور السقوط.

الخامس: طور الاسراف والتبذير: يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع سابقه في سبيل الشهوات والملاذ والتبذير على بطائه

(118) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 144.

(119) المصدر نفسه، ص 139.

وفي مجالسه فيكون مخرباً لما كان سلفه يرثون وهادماً لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد نخلص منه ولا يكون لها معه شيء إلا أن تنقرض⁽¹²⁰⁾.

وهكذا فتطور الدولة في هذا المستوى أنما يعني في ذهن ابن خلدون تطور علاقات الملك مع أهل عصبته، وهكذا فالعصبية عندما كانت أيام تأسيس الدولة جماعة بشرية مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاقد السائدة فيها، ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة وأرتمت في أحضان الحضارة بدخولها حياة المدنيه حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح وتضارب الاهواء والمشارب تفككت وحدتها وأنحل كيانها وانهارت شخصيتها وسقطت دولتها، وضرب التحاسد والاختلاف والتمايز بين الرعية والراعي والمجتمع والسلطة والحاكم وأهل عصبته، مع ما رافق جميع ذلك من تغير في القيم والأخلاق والمواقف أنعكس سلباً على التجربة الحضارية، السياسية على أساس القاعدة الربانية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹²¹⁾.

هذا هو واقع الأخلاق في فلسفة ابن خلدون وكيف تتغير وتتبدل مع تغير الظروف وتبدل الاحوال، والنقد الذي يوجهه الباحث لابن خلدون هو طغيان لونه الكلامي الاشعري على مجمل نظريته للأخلاق والعمران وأن انطلق من الواقع والتاريخ في تفسير القضايا الأخلاقية والاجتماعية ولا سيما في دائرة أفعال الناس.

(120) المصدر نفسه، ص 139.

(121) سورة الرعد الآية 11.

نخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

1 - إن ابن خلدون يؤمن بالمعرفة المنتزعة من الواقع والمشاهدة كما أنه يعترف بوجود الحالات النفسية التي لا تفسر علمياً بسبب صفتها (فوق العقلية) كما أنه لا يعدّها ضرباً من المعرفة الحقيقية لذلك أخذ على الفلاسفة كونهم حاولوا عقلنة هذه المغيبات وأن يجعلوا منها علماً أو عنصراً من عناصر المعرفة التي يدركها العقل.

2 - العقل ميدانه محدود بحدود طاقته ولا يجوز استخدامه إلا فيما يفيدنا يقيناً من المعرفة والفهم والبحث الحيوي الواقعي العلمي فجميع ما لا يستطيع العقل السيطرة عليه بالبحث العلمي يجب أن تترك أمر الايمان بوجوده إلى عقيدة الإنسان الروحية التي هي أوسع من العقل لدخول الوحي فيها، ويظهر هنا تأثير (الغزالي) في ابن خلدون لعائدية الفيلسوفين إلى الاشعرية، أن هدف الدين محدود وقدرة العقل محدودة لدى سعى ابن خلدون إلى التمييز بين نطاق العقل ونطاق الدين.

3 - في رأي ابن خلدون أن العامة ومتوسطي الثقافة والتعلم أقدر من الفلاسفة على نيل السعادة في كلا العالمين فهم في دنياهم يسبغون مع تيار الواقع الاجتماعي فيحصلون من جراء ذلك على الرزق والسعادة أكثر مما يحصل عليه المتمنطقون الفلاسفة، والعامة قد يسعدون في الآخرة لأنهم سلموا من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة وبذلك اختلف عن الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين عدوا العامة مرضى والفلاسفة أصحاء وأن على الفيلسوف أن يراعي العامة ولا يطرح امامهم الأفكار الفلسفية بل يحتفظ بها لنفسه أو يبيدها للفلاسفة من امثاله.

4 - أكد أهمية العصبية كأخلاق للبدواة في إقامة الدولة كما أنها عادة ما تكون لنصرة الدين وإقامة الحق وقد اعتمد عليها النبي (ص) في حماية الإسلام والعصبية لا تكون مذمومة في الشرع إلا عند توظيفها لخدمة الباطل وفي تفريق كلمة الأمة ويقول ابن خلدون «إن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وإنما ذم المفساد الناشئة عن القهر

والظلم والتمتع باللذات كما أثنى على العدل والنصفه وأقامة مراسيم الدين».

5 - الأخلاق عند ابن خلدون تتوسم من جملة مرجعيات فطرية طبيعية واجتماعية عرفية وعقيدية دينية، وفي ضوء هذا التنوع يجري جدل الأخلاق في مرحلة البداوة الذي يتصاعد إذا ما اقترن بعقيدة دينية تحت على الافعال المحموده والسلوك الفاضل والتباري بين الناس بالاعمال الكريمة والصفات النبيلة، كما أن هذه القيم والفضائل بما انها مغروسة في النفس الإنسانية وتبدو لنا فيها وكأنها جبلة تتقوى بالتكرار والمباشرة ووجود المناخ المساعد عليها والموافق لطبيعتها كما تتبدل هذه القيم مع تبدل الظروف والاحوال والعلاقات والوقائع. حتى يبدو للباحث ان ثمة قانون جدلي مستنبط من الحياة العملية وبشهادة من (النقل) يعترف بالاثار المترتبة لذلك التغير والتبدل في السياسة والمجتمع والعلاقات على وعي الناس اولاً وفي سلوكهم ثانياً ما دامت قاعدة التغير سلباً كان أم ايجاباً هي الغالبة على أخلاق البشر.

6 - القول بنسبية الأخلاق على الرغم من المعيارية التي تبدو عليها هذه القيم من الناحيتين النظرية والعقيدية أو قل (الفلسفية) و(الواقعية) وابن خلدون ينتسب إلى الثانية بعد أن سجل موقفه النقدي من الاولى في كل مناسبة.

7 - إن موضوعية الأخلاق عند ابن خلدون تقترن بنظريته العمرانية ومنهجه العلمي على الرغم من مؤثرات العقيدة الاشعرية على هذا المفكر عليه لا غرابة من الآراء الجريئة التي وردت على لسان هذا المفكر العمراني الحضاري الاجتماعي، وهو يمهّد لخط فلسفي (جغرافي) استقام لاحقاً في الفكر الفلسفي الغربي ولا سيما عند المفكرين الفرنسيين وعموم التنويريين يقرن فيه بين الإنسان ومحيطه وأخلاقه وسلوكه وشخصيته.

الخاتمة

تبين لنا من خلال دراستنا للفكر الأخلاقي عند فلاسفة المغرب العربي (ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد، وابن خلدون) جملة من النتائج الآتية:

أولاً: يؤكد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ويجمع علماء الكلام والفلاسفة المسلمون على حقيقة كون الإنسان مسؤول عن أعماله وتصرفاته لما يمتلكه من عقل ميزه به الله جل وعلا عن بقية الكائنات راهناً به التكليف بخلاف الموقف الجبري الذي يسلب عن الإنسان كل قدرة على الفعل والأرادة الحرة والاختيار السليم.

ثانياً: وباختلاف موقف الفرق الكلامية من العقل اختلفت وجهات نظر رجالها من الأفعال ففي الوقت الذي أطلق فيه الأصوليون من الإمامية (الاثنا عشرية) العنان للعقل بعد أن جعلوه الدليل في أصول الدين وفروعه وافقهم عليه المعتزلة قيّد الأخباريون من الإثني عشرية أدراكاته وحددوا نشاطه لأن الشريعة تعتمد على الكتاب والسنة (النقل) وبمثل ذلك وجدنا الأشاعرة مع أعترافهم بدور العقل في حدود النية إلا أنه ينسحب حال تعارضه مع النقل وهو أمر مشهور عند ابن خلدون.

ثالثاً: لما كانت الأفعال الإنسانية عند ابن باجه تصدر عن محركات الضرورة والإرادة كان الاعتدال فيها غاية العقلاء طالما أن الإنسان مكون من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن إهمالها ونفس عاقلة مما يوجب الموازنة بين دوافع الحاجة ودوافع الإرادة حتى يصل بالفعل الإنساني

المعتدل إلى قاعدة من الوسطية في الأفعال الإنسانية متابعاً بذلك خطى الفلاسفة السابقين عليه كالكندي والفارابي وابن سينا، وهذا المعنى نادت به كافة الأديان والشرائع السماوية والدعوات الإصلاحية على قاعدة تقول «خير الأمور أوسطها» أي أن هذه القاعدة تستمد معيها من منظورات أخلاقية وردت عن النقل والعقل.

رابعاً: يؤكد ابن باجه في كتبه ورسائله على أن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل السعادة وليس التصوف والمعرفة العرفانية والعزلة السلبية لذلك رفض أدعاء المتصوفة بأدراكهم السعادة بطريقتهم من هنا جاء نقد (ابن طفيل) له قائلاً (بأن هذه الرتبة التي أشار إليها ابن باجه ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولم يتخطاها) أي أن غاية ابن طفيل تخطي ما وصل إليه ابن باجه أما ابن رشد فيتفق مع موقف ابن باجه في نقده للطريقة الصوفية قائلاً (وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية) وبين أنهم (لم يصلوها قط إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية) أما ابن خلدون فيقر بهذه التجربة الصوفية ما دامت منحصرة في نطاق الوجدان والحالة النفسية وأنه لا يشك في واقعيتها.

خامساً: إن (متوحد) ابن باجه فيلسوف واحد أو عدة فلاسفة يعيشون متوحدين في المدن (غير التامة) أو المجتمعات (غير الفاضلة) ويسميه ابن باجه (النوابت) وهم أرباب الملكات الفكرية (العقلية الراقية) والأخلاق الفاضلة وأن وردت هذه التسمية قبل ذلك على لسان الفارابي لكن (آبا نصر) لا يقصد (العقلاء) الذين يحملون أخلاق نوابت المدن غير الفاضلة بهدف إصلاحها ولكي يمهّدوا لقيام المجتمع الفاضل وأنما يقصد بهم الفارابي النابتة من الغرباء الذين يحاولون معاشة أهل المدن، وأن (متوحد) ابن باجه قد تخطاه ابن طفيل ليخرج به (حي) من دائرة التربية والأكتساب إلى العزلة التامة والاستقلال المطلق الذي يوفر للإنسان المنفصل فرصة اكتشاف القيم الأخلاقية والمعرفية والأفعال الحميدة والسلوك الفاضل من غير تعليم أو تدريب أو تأثير اجتماعي مسبق كل ذلك

يقود الى الأعتدال والتوازن والسعادة ويحقق المعرفة بالملاحظة والتجربة والتأمل من غير معونة أحد والفرد المتوحد يكتشف بنفسه الحقائق الروحية في مسيرة الترقى والارتياض حتى يصل الى أدراك الحقيقة المطلقة في إطار من (الاتصال) والتخلق بأخلاق الملائكة.

سادساً: يرى ابن طفيل أن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ هم مكبلون بأغلال الحواس وأن الغالبية العظمى من الناس لا يمكن أن تنفذ الى باطن الحقيقة المعرفية والأخلاقية والجمالية لأفتقارها لشروط هذه المعرفة مما وسم تصرفات العامة (أهل الظاهر) والسلوك التقليدي وهم الكثرة المطلقة بخلاف الخاصة (أهل الباطن) متفقاً في ذلك مع ابن باجه وابن رشد في تقسيم الناس الى (عامّة وخاصة) حيث يقول ابن رشد في ذلك (نظراً لأختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق لذا يجب أن يخاطبوا على قدر عقولهم) لكي تثمر تربيتهم عن أخلاق عملية إيجابية تعزز الجماعة، لذا كانت أفضل طريقة عنده هي الطريقة الخطابية التي تتوجه الى القلب والعاطفة وتبحث على الأخلاق الفاضلة، لأن الطرق البرهانية ليست في متناول الجميع ولا يمكن أن تستوعبها عقولهم الفاصرة.

سابعاً: الفعل الأخلاقي لا ينتهي او يتوقف بموت الإنسان هذا هو المعين القرآني للفعل الأخلاقي، هكذا نظر الاسلام للسلوك وإلى مثل ذلك ذهب الفلاسفة المسلمون في المشرق والمغرب العربي لحقيقة دوافع الأفعال الإنسانية الأخلاقية، أي أن جوهر فكرة خلود النفس مثلاً عندهم يقوم على قاعدة أخلاقية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الحياتين حيث دورة الحياة وتقويمها الماورائي، فالنفس بعد الموت أما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات تبعاً لأفعال الإنسان الفاضلة فيها، وأما أن تكون شقية معذبة بما أقترفت من أثام وسيئات أن هي خالفة أحكام العقل واتبعت شهواتها، بمعنى أن المضمون الأخلاقي للعقيدة الدينية التي أستفى منها فلاسفة المغرب العربي مكونات فلسفتهم الأخلاقية ينطوي على بُعد (ماورائي) يرهن عاقبة السلوك بأفعال

الإنسان من هذه الدنيا مما يعني وحدة الحياتين وتكامل الدالتين للمؤمنين وغيرهم.

ثامناً: يؤكد ابن خلدون على فكرة (العادة) وهذه تكشف عن الاتجاه الأشعري لديه الذي يرفض القول بالسببية كما طرحها الفلاسفة ومنهم ابن رشد، أي أن الاقتران والأرتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً إلا في قياساتنا العقلية المحدودة بخلاف ما عليه الأمر مع القدرة الإلهية، وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى فالسببية عند الاشاعرة وابن خلدون في بعديها الطبيعي والأخلاقي ليس مبدأً عقلياً ضرورياً كما يرى الفلاسفة بل هي مجرد عادة والعادة هي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة والمألوفة، والتعامل في ضوء هذه الرؤية مع القضايا الأخلاقية في إطار (الخيرية) والشرية التي تبدأ وتنتهي بنوايا البشر ومسؤوليتهم الخاصة.

تاسعاً: ابن خلدون يتفق على القول بالفعل مخلوق من عند الله مكسوب من العبد الذي خالفوا به المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق لأفعاله لكن مصير الإنسان مرهون بمدى أستعداده ومثابرته على العمل الصالح وتوافق الباطن مع الظاهر، توافق العمل مع القول، أي أن (النية) تعد الأساس في فعل الإنسان وأن الله في النهاية يحاسب الإنسان على (النية) في العمل هكذا قيم الاشاعرة وكذلك ابن خلدون الفعل الإنساني.

عاشرأ: يؤكد ابن خلدون دور المجتمع والتربية في أكتساب المعرفة ولا سيما الأخلاق الفاضلة وهو بهذا يختلف عن (ابن طفيل) الذي قال أن (حي بن يقظان) قادر على المعرفة بذاته ولذاته وهو في جزيرة منقطع عن البشر والحياة معتمداً على عقله وحده، أي أن ابن خلدون يتصور التصاق الإنسان بظروفه المادية (المعاشية) وأرتباطه بالأرض والعادات التي يقدمها مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها ومن ثم فإن الإنسان ابن المجتمع وليس ذلك الذي تخيله الفلاسفة على جهة الفرض والتقدير عقلاً

فاعلاً مدركاً لكل شيء من غير تعليم واكتساب وخبرة يقدمها المجتمع له ومنها الأخلاق الفاضلة.

حادي عشر: لا يشترط ابن خلدون في أن حاكم المدينة أن يكون فيلسوفاً (حكيماً) كما هو معمول به عند أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة، بل يرى أن الدولة بها حاجة إلى رجل (متوسط الذكاء) لكي يتمكن من مواجهة معضلات السياسة أول بأول وأن السلطة الفعلية لا تكون في يد من لا تكون به حاجة إلى إنسان يرشده بل في يد الحاكم القادر على التغلب وقهر الناس على طاعته وحملهم على جادته، مما يعني أجمع الدوافع الاجتماعية (الذاتية والموضوعية) مع الدوافع (القسرية) الترهيبية، التي تشكل ما يعرف اليوم (بالضبط الرسمي) لضمان تناغم وعي الناس وثقافتهم مع وجود القوة الزاجرة والقانون الرادع، عند ذلك نقول بواقعية المفهوم الأخلاقي عند ابن خلدون بخلاف النزعة المثالية في الأخلاق التي عرف بها فلاسفة الاسلام.

ثاني عشر: لم يثبت للباحث وجود نظرية في الفلسفة الأخلاقية عند واحد من هؤلاء الفلاسفة على سبيل التنظير العقلاني المنفصل عن المصادر العقيدية والمعرفية والفلسفية إلا اللهم ما يرد عندهم على السّنة فلاسفة اليونان وهو أمر لا يمكن حمله على الواقع العربي الاسلامي إلا في أطار المضمون (الجمالي) و(العقدي) وبما يمس الجانب (المصلحي) في هذه الأخلاق وهو أمر نجده عند (الظاهرية) من أتباع ابن حزم والمالكية وبهذا أمتازت المدرسة المذكورة وتمايزت عن أختها المشرقية خارج مفاهيم التمايز المتداول في الأبحاث الحديثة والمعاصرة الذي قد ينم عن قطيعة بين الموردين الأخلاقيين لرجال المدرستين في الحضارة العربية الإسلامية، وهذا هو الملمح العام لأخلاق المدرسة المغاربية كما نراه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

المصادر والمراجع العربية.

- ابن باجه، - تدبير المتوحد، تحقيق معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978م.
- _____ . تدبير المتوحد، تحقيق آسين بلاثيوس بلا .
- _____ . رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1968 .
- _____ . رسالة اتصال العقل بالانسان.
- _____ . رسالة الوداع.
- _____ . شرح السماع الطبيعي، تحقيق ماجد فخري، بيروت، 1973م.
- _____ . شرح السماع الطبيعي، تحقيق معن زياده، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978م.
- _____ . النفس، تحقيق محمد صغير المعصومي، دمشق، 1960م.
- ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء في طبقات الأطباء، ح2، دار الفكر، بيروت بلا.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، - التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م.
- _____ . المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981م .
- _____ . المقدمة، ج2، ج3، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط2، 1965م.
- _____ . لباب المحصل في أصول الدين، ج1، دار الطباعة المغربية، تطوان، 1952م.
- ابن رشد، - تهافت التهافت القسم الثاني، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، 1965م.
- _____ . تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001م.

- _____. تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 2002م.
- _____. تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط1، 1950م.
- _____. تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت بلا.
- _____. فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999م.
- _____. فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران المطبعة العربية، مصر، ط3، 1968م.
- _____. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار العلم للجميع، سوريا، ط2، 1935م.
- _____. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
- ابن سينا، - رسالة في العهد، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات، مطبعة كلزار حسين، 1318هـ .
- _____. رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات .
- _____. أحوال النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1952م .
- _____. شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو، ضمن أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978م.
- _____. الاشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، ط2، 1968م.
- _____. الشفاء، النفس، ج6، تحقيق جورج قناتني وسعيد زايد مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور، القاهرة، 1975م.
- _____. النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الافاق الحديثة، بيروت، ط1، 1985م.
- ابن طفيل، - حي بن يقظان، مكتبة النشر العربي، دمشق، ط1، 1935م.
- _____. حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط5، 1962م.
- _____. حي بن يقظان، ضمن ملف حي بن يقظان لابن سينا والسهروردي، تحقيق احمد امين، دارالمعارف بمصر، 1966م .
- _____. حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2 - 1978.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، الاسكندرية، 1974م.

- أبو الفتوح، محمد جلال، المذهب الأشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، ط 1، 1972م.
- أبو الفرج، عبد الله بن الخطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق علي حسين الجابري وجماعته، إصدارات بيت الحكمة، بغداد، 2000م.
- أرسطو، - النفس، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط 2، 1962م.
- _____. النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م.
- أفلاطون، كتاب الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقتطف، 1929م.
- أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب 1974م.
- آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الاندلس للطباعة والنشر بيروت، ط 1، 1980م.
- الآلوسي، حسام، - حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة في ضوء تعددية الخطاب عنده، ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، ج 1، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة، بغداد، 1998م.
- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط 1، 1985م.
- الأهواني، أحمد فؤاد، ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965م.
- البراوي، راشد، قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1969م.
- التراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ج 1، مطبعة سرور، ايران، 1979م.
- التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام دار الاندلس للطباعة، ط 1، 1979م.
- التليلي، عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، 1998م.
- الجابري، علي حسين، - الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية دار عويدات، بيروت، ط 1، 1977م.
- علي حسين، الإنسان الواجب اشكالية فلسفية، سلسلة الموسوعة الصغيرة العدد (411)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1998م.
- _____. فلسفة التاريخ في الفكر العربي، بغداد، 1993م.
- _____. المرأة العراقية بين الأمس واليوم إصدارات جامعة السليمانية، 1978م.
- الجابري، محمد عابد، - ابن رشد سيرة وذكريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1988م.
- _____. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد بلا .
- الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الاشاعة والمعتزلة، دار النشر للجامعيين بلا.

- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب المصري، بيروت، ط 3، 1967م.
- الرازي، ابو بكر، رسائل فلسفيه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1970م.
- الراوي، عبد الستار، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية دار الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1984م .
- الزنجاني، الشيخ عبد الكريم، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة الغري الحديثة، النجف الاشرف، ط 1، 1962م.
- الشامي، فضيلة عبد الامير، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الاداب، النجف، 1974م.
- الشبيبي، كامل مصطفى، - الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه، مكتبة النهضة، بغداد ط 1 ، 1966م.
- _____ . الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، دار المعارف مصر، ط 2، 1969م .
- الشمالي، عبده، دراسات في التاريخ الفلسفة العربية، دار صا، بيروت، ط 4، 1965م .
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، المطبعة الادبية، ط 1، 1317 هـ.
- العراقي، محمد عاطف، - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة، ط 1، 1980م.
- _____ . مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، ط 3، 1974م .
- العقاد، عباس محمود، نوايغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر، ط 4، 1971م .
- العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط 1، 1988م.
- الغزالي، - إحياء علوم الدين، ج 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا.
- _____ . المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، 1970م .
- _____ . تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، بلا.
- الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفة العربية ج 2، دار المعارف، بيروت، 1958م.
- الفارابي، - آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ابراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، بلا .
- _____ . آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1، 1959م.
- _____ . رسالة في السياسة، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1911م .
- _____ . التنبيه على سبيل السعادة، حيدر اباد الدكن، 1346هـ.
- _____ . كتاب السياسة المدنية، حيدر اباد الدكن 1346 .

- _____. كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ط1، 1959م.
- _____. كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر ال ياسين، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1983م.
- الفيومي، محمد ابراهيم، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، دار الجليل، بيروت، ط1، 1988م.
- عبد الجبار، القاضي، شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965م.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، 1963م.
- المظاهري، الشيخ حسين، دراسات في الاخلاق وشؤون الحكمة العملية، بيروت، بلا.
- المظفر، الشيخ عبد الصاحب، الاخلاق في حديث واحد، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، 1976م.
- المظفر، محمد رضا، عقائد الامامية مركز الابحاث العقائدية، ج2، 1424 هـ.
- المكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984م.
- النشار، علي سامي، - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، الاسكندرية، ط2، 1962م.
- _____. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، الاسكندرية، 1964م.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، مؤسسة الصادق للطباعة، النشر ايران بلا.
- بالنبيا، أنجل جنثالت، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1955م.
- بنت الشاطي، عائشة، القرآن وقضايا الانسان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1972م.
- جمعة، محمد لطفي، تاريخ الفلسفة في الاسلام بلا.
- جهامي، جبرار، مفهوم السببيه بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، 1985م.
- حماده، عبد المنعم، من رواد الفلسفة الاسلامية، الانجلو مصريه، ط1، 1973م.
- دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
- ديور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تحقيق عبد الهادي ابو ريده، مطبعة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م.
- ربيع، محمد محمود، النظرية السياسية لابن خلدون دراسة مقارنة في النظريات الاسلامية والفكر السياسي الاسلامي، القاهرة، ط1، 1981م.

- _____. رسائل الكندي الفلسفية ضمن ملف الفارابي وابن باجه وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الاندلس، ط2، 1980م.
- _____. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950م.
- رينات، آرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
- زيعور، علي، الحكمة العملية والاخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988م.
- زوراب، عمر، نظرية الخلق عند الكندي، رسالة ماجستير (مخطوطة) آداب مصراته، ليبيا، باشراف الدكتور علي حسين الجابري، 2000م.
- زيادة، معن، الحركة من الطبيعة الى مابعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه الاندلسي، دار أقرأ، بيروت، ط1، 1985م.
- سيف، انطوان، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1985م.
- _____. شرح نهج البلاغة للإمام علي، تحقيق محمد عبده، منشورات مكتبة النهضة، بغداد بلا.
- شريط، عبدالله، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984م.
- شيخ الارض، تيسير، - ابن باجه، دار الانوار، بيروت، 1965م.
- _____. ابن خلدون، دار الانوار، بيروت، ط1، 1966م.
- _____. ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط1، 1962م.
- _____. ابن طفيل، دار الشرق الجديد، ط1، 1961م.
- صالح، مدني، - ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980م.
- _____. ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1988م.
- صبحي، احمد محمود، في علم الكلام دراسة لأراء الفرق الاسلاميه جزآن، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م.
- صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1970م.
- عبد الرحمن، طه، سؤال الاخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000م.
- عطيه، فوزيه عمار، المعرفة والسياسة عند ابن باجه ومصادرها الفلسفية وأثرهما في الفكر الفلسفي، الدار الجماهيرية للتوزيع والنشر، ليبيا، ط1، 2000م.
- عليان، رشدي عرسان، العقل عند الشيعة الأمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973م.

- غالب، مصطفى، - ابن طفيل، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1979م.
- _____. الفارابي، دار الهلال، بيروت، 1979م.
- فروخ، عمر، - ابن طفيل وقصة حي بن يقظان دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
- _____. المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين بلا.
- فخري، ماجد، - ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م.
- _____. الفكر الاخلاقي العربي، ج2، المطبعة الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بلا.
- قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1969م.
- قناتني، شحاتة، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، 1950م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1977م.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات عويدات، ط1، 1966م.
- مبارك، محمد، - الكندي فيلسوف العقل، وزارة الاعلام، بغداد، 1971م.
- _____. نظرات في التراث، دراسات في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، ط1، بغداد، 1986م.
- محمود، عبد الحلیم، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بلا.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن، - الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، 1981م.
- _____. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970م.
- _____. مسكويه، تهذيب الاخلاق، تحقيق قسطنطين أرزيق، بيروت، 1966م.
- مطلق، فضيلة عباس، الأصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب، بيت الحكمة، بغداد، 2001م.
- نادر، البيرنصري، اهم الفرق الاسلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1966م.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1981م.

المجلات

- مجلة دراسات عربية وإسلامية، المجتمع الفاضل في الفلسفة الاسلامية، الباحث الدكتور علي حسين الجابري، ع2، بغداد، 1982م.

- مجلة المورد، العقل والعقلانية في مدرسة بغداد الفلسفية، الباحث الدكتور علي حسن الجابري، المجلد السابع عشر، ع 3، بغداد، 1988م.
- مجلة آفاق عربية، تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، الباحث الدكتور حسام الألوسي، السنة الثانية، ع 2، بغداد، 1982م.
- مجلة كلية الآداب، النفس والعقل في فلسفة مسكويه، الباحث الدكتور ناجي التكريتي، مجلد 32 آذار، 1982م.
- مجلة الطريق، ابن طفيل وأثره الفكري، الباحث علي مصطفى المصري، ع 1، 2 بيروت، 1962م.
- مجلة آفاق عربية، الرؤية الخلدونية لقدرات الانسان العقلية، الباحث الدكتور علي حسين الجابري ع 9- 10 بغداد 1995.
- مجلة زانكو، قراءة معاصرة لمدينة الفارابي الفاضلة، الباحث الدكتور علي حسين الجابري، ع 2، السليمانية، 1977م.

دوائر المعارف

- دائرة المعارف الإسلامية، فؤاد فرام البستاني، المجلد الثالث، بيروت، 1960م.
- دائرة المعارف، مادة ابن رشد، شرف الدين الخراساني، إيران.

يدرس هذا الكتاب الفلسفة الأخلاقية عند فلاسفة المغرب العربي ولقد رغبت في الكتابة عن هذا الموضوع وذلك لأن الأخلاق هي المنبع الذي نستطيع من خلاله تقديم الحلول لمشكلات الإنسان السلوكية والسياسية والاجتماعية لصلتها بحياة الفرد وسلوكه لبناء المجتمع الفاضل هذا أولاً، وثانياً هو أن فلاسفة المغرب العربي الإسلامي ممن جعلتهم موضوعاً لكتابي هذا تناولوا في مؤلفاتهم ورسائلهم مبادئ أخلاقية بها حاجة إلى جمع وتنظيم وإعادة بناء وأن أهمية هذه الدراسة تأتي في جمعها بين وجهتي النظر الفلسفية الإسلامية المشرقية والمغربية بما يظهر أثر الفلاسفة المشاركة على الفلاسفة المغرب العربي من حيث السبق الزمني أو البحث المعرفي الأصيل ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، لذا مهدت بدراسة فلاسفة المشرق لنصل الى صلب موضوعنا فلاسفة المغرب العربي وأعني «ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ابن خلدون»، حاولت بدراسة كل شخصية من هؤلاء بما تحمله من أفكار أخلاقية على سبيل التواصل والتفاعل والتكامل بين السابق واللاحق.

ISBN 978-9931-599-11-1



ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6

بيروت-لبنان - ص.ب. 113/6058

خلوي: +961 3 69 28 28

هاتف: +961 1 74 04 37

email: rw.culture@yahoo.com

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3

محل رقم 1، المحمدية

تلفاكس: +213 41 35 97 88

خلوي: +213 661 20 76 03

email: nadimediton@yahoo.fr